



1001 1317284

HOLSTEN  
DIE DREI URSPRÜNGLICHEN

BS  
2555  
H6

GERMAN



LIBRARY

Southern California  
SCHOOL OF THEOLOGY  
Claremont, California

Aus der Bibliothek  
von  
Walter Bauer

geboren 1877  
gestorben 1960

*Leipzig 1883*

DIE  
DREI URSPRÜNGLICHEN, NOCH UNGESCHRIEBENEN  
EVANGELIEN.

ZUR SYNOPTISCHEN FRAGE

VON

C. HOLSTEN.

Τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε!  
2 Kor. 10, 7.

---

KARLSRUHE UND LEIPZIG,  
VERLAG VON H. REUTHER  
1883.



5555  
H6

DIE

DREI URSPRÜNGLICHEN, NOCH UNGESCHRIEBENEN

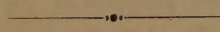
# EVANGELIEN.

ZUR SYNOPTISCHEN FRAGE

VON

C. HOLSTEN.

Τα κατὰ πρόσωπον βλέπετε!  
2 Kor. 10, 7.



KARLSRUHE UND LEIPZIG,  
VERLAG VON H. REUTHER  
1883.



Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

Die Untersuchung über die drei Formen des noch mündlichen Evangeliums, von denen die Briefe des Paulus an die Galater und Korinther uns Kunde geben, ist aus einem Vortrage erwachsen, den der Verfasser in dem wissenschaftlichen Predigervereine für Baden und die Pfalz gehalten hat. Die Zustimmung, welche der Vortrag fand, ward zu dem Wunsche, ihn im Drucke zu besitzen. Verfasser freilich verhehlte sich nicht das Missliche einer Erfüllung dieses Wunsches. Denn in der Einleitung und im Schlusse musste er eine Beweis Behauptungen aussprechen, welche unbewiesen aufzustellen er das wissenschaftliche Recht noch nicht erworben hatte. Aber die Gewissheit, den wissenschaftlichen Beweis jener Behauptungen jeder Zeit führen zu können, überwand sein Bedenken.

Die Untersuchung hat sich die Aufgabe gestellt, auf Grund der einzig sicheren geschichtlichen Quelle der Briefe des Paulus an die Galater und Korinther jene noch immer dunkle Entwicklung zu erforschen, in welcher unmittelbar nach dem Tode Jesu die Urgemeinde ihr religiöses Bewusstsein und Leben ausbildete. Es ist dies jene Zeit, in welcher unter der Erinnerung an den lebenden, gestorbenen, auferweckten Messias und unter der Einwirkung seines Geistes, aber dennoch zuerst selbständig und selbsttätig die Urapostel und die Urgemeinde Jerusalems den Inhalt ihres Messiasglaubens gestalteten; in welcher Petrus diesen Inhalt als das Evangelium an die Juden verkündete; in welcher

zu diesem Judenevangelium des Petrus dem Paulus das Evangelium an die Heiden offenbart wurde; in welcher durch die Rückwirkung dieses Heidenevangeliums des Paulus auf das ursprüngliche judenchristliche Bewusstsein jene dogmatisch religiösen Gegensätze hervorbrachen, durch welche das petrinische Judenchristentum des Anfangs zum Judaismus sich umbildete; in welcher unter der Herrschaft jener dogmatisch religiösen Gegensätze drei unterschiedene und entgegengesetzte Formen des Evangeliums Jesu Christi ins Leben traten und in den Gemeinden um ihre Alleingeltung rangen.

Das Ergebnis dieser Untersuchung ist für die synoptische Frage entscheidend. Denn die schriftliche Grundlage des kanonischen Matthäusevangeliums wird zu der Zeit entstanden sein, als das dogmatisch religiöse Bewusstsein des Judaismus über das ursprüngliche judenchristliche in Jerusalem den Sieg gewonnen hatte und nun seinen leidenschaftlichen Kampf wider den Paulus und Petrus und beider Evangelium kämpfte. Die Evangelien des kanonischen Matthäus und des Markus entstanden, als jene dogmatisch religiösen Gegensätze noch mit voller Kraft wider einander in Streit lagen; das Lukasevangelium entstand, als jene dogmatisch religiösen Gegensätze ihre Ausgleichung noch anstrebten. So müssen denn auch die schriftlichen Evangelien unter der Herrschaft derselben dogmatisch religiösen Gegensätze verfasst sein, die in den ungeschriebenen Evangelien walteten. Und der Unterschied in der Einheit unserer Synoptiker wird im letzten Grunde doch nur aus dem Unterschiede jener dogmatisch religiösen Principien zu begreifen sein, deren Gegensatz in dem urchristlichen Bewusstsein und seinen mündlichen Evangelien sich entwickelt hatte.

Zum Beweise für die Wahrheit dieses Ergebnisses hat der Verfasser zum Schlusse Entstehung und Wesen und Verhältnis der synoptischen Evangelien in den entscheidenden Punkten kurz zur Darstellung gebracht.



So lenkt das Ergebnis dieser Untersuchung die synoptische Frage wieder in die Ban der verrufenen Tendenzkritik, die doch überwunden schien. Nur wandelt diese jetzt ihre Ban in anderer Weise. Und ist die literarische Quellenkritik in ihrer Entwicklung dazu gedrängt worden, um den Unterschied der Synoptiker zu erklären, eine allmähliche und eine bewusste Umformung der ursprünglichen evangelischen Überlieferung wesentlich zu lehrhaften Zwecken zu behaupten: so steht sie selber schon im Begriff, den dogmatisch religiösen Gegensatz der Evangelisten und die Tendenzkritik, wenn auch nicht in ihrer früheren Ausführung, als den Schlüssel zum synoptischen Rätsel anzuerkennen.

Sollte aber diese Untersuchung Gegenstand der Kritik werden, so bittet Verfasser nur um eines, dass der Widerspruch nicht in den hier beliebten Ausruf sich kleide: wenn dies wäre, so wäre ja das! Denn protestantische Frömmigkeit, die nur der Wahrheit, nicht dem Wunsche sich beugt, und protestantische Wissenschaft, die nicht den Schein, sondern die Wirklichkeit sucht, beide fragen allein nur: ist dies?

Heidelberg, im September 1882.

DER VERFASSER.



# I N H A L T.

---

## Vorwort.

1. Der Gang der synoptischen Frage und die Aufgabe der Gegenwart	1—6
2. Das urchristliche Bewusstsein und die drei ursprünglichen Formen des mündlich verkündeten Evangeliums:	
a. das paulinische Evangelium . . . . .	7—20
b. das petrinische Evangelium . . . . .	21—33
c. das judaistische Evangelium . . . . .	33—50
3. Das dogmatisch religiöse Princip dieser drei mündlichen Evangelien- formen als das Unterscheidungsmerkmal derselben . . . .	50—57
4. Die Anwendung dieses Ergebnisses auf die schriftlichen Evangelien des kanonischen Matthäus, Markus, Lukas und die Lösung des synoptischen Rätsels . . . . .	58—79

---





Die synoptische Frage ist älter, als unsere Synoptiker. Denn sie beginnt, bevor der dritte geschrieben war, mit einer Hypothese über den Unterschied und die Einheit des zweiten mit dem ersten.

Es war etwa im Anfange des zweiten Jahrhunderts, als nach dem Zeugnisse des Papias der Presbyter Johannes sein berufenes Urtheil über das Markusevangelium aussprach<sup>1)</sup>. Ganz im Charakter der synoptischen Frage waren der Unterschied und die Einheit des Markusevangeliums mit einem anderen beobachtet. Und es ist mit Recht schon bemerkt, dass dies andere unser Matthäusevangelium müsse gewesen sein. Das Urtheil konnte doch nur entstehen, wenn ein schriftliches Evangelium demselben zu Grundlage — denn nur an einem schriftlichen hatte man eine feste Ordnung der Worte und Werke Jesu; wenn dies schriftliche Evangelium für den Urtheilenden ein vollständiges war — denn nur an einem vollständigen konnte man die Unvollständigkeit des Markus ermessen; wenn dies vollständige Evangelium, was es mit Markus erzählte, ebenso, wie Markus, erzählte — denn nur an

---

<sup>1)</sup> Καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγεν· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενομένος, ὅσα ἀπεμνημονεύσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μὲντοι τάξει τα ὑπο τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. Οὐτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὅστερον δὲ — nach dem Tode des Herrn —, ὡς ἔφη, Πέτρε, ὅς πρὸς τὰς χρείας ἐποίησατο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὡς περ συντάξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων· ὥστε οὐδὲν ἡμαρτε Μάρκος οὕτως ἐνία γραψας, ὡς ἀπεμνημονεύσεν. Ἐγὼς γὰρ ἐποίησατο προνοίαν τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψευσασθαι τι ἐν αὐτοῖς.

dieser Übereinstimmung konnte man erkennen, dass Markus nichts ausgelassen habe in seiner Darstellung; wenn dies übereinstimmende Evangelium für eine wahrheitsgemäße Erzählung gehalten wurde — denn nur an einer wahrheitsgemäßen konnte man urteilen, dass Markus nichts gelogen habe. Alle diese Forderungen treffen auf unser Matthäusevangelium, das zur Zeit des Presbyters lange vorhanden war. Denn an dem Evangelium des Matthäus als Norm gemessen ergibt sich, dass Markus von den Worten und Werken des Herrn nur einiges und dies einige in anderer Reihenfolge erzählt. Daraus war aber Zweifel an der Glaubwürdigkeit und der Berechtigung des Markusevangeliums im Gebrauche christlicher Gemeinden entstanden. Nun gründete sich im Anfange des zweiten Jahrhunderts die Glaubwürdigkeit eines Evangeliums auf das Augen- und Orenzeugnis seines Erzälers.<sup>1)</sup> Wollte man daher und konnte man das Markusevangelium den Gemeinden nicht entreißen, weil es feste Wurzeln geschlagen hatte; und wollte man die Glaubwürdigkeit des Markus begründen: so musste man seinen Inhalt auf einen Augenzeugen, auf einen Urapostel zurückführen. Und da lag es bei der anerkennenden Stellung des Markus allein zum Petrus, bei der ablehnenden, ja feindseligen zu allen andern Uraposteln alten Kritikern ebenso nahe, als gegenwärtigen, die Darstellung des Markus vom Petrus herzuleiten. Dass dies Urtheil für unser gegenwärtiges Verständniss des Markusevangeliums ein oberflächliches und irriges ist, beweist nicht, dass der Presbyter und seine Zeit einen andern, als unsern kanonischen Markus, dabei im Auge hatten. Und so erklärte man in ganz äußerlicher Auffassung die Darstellung des Markus aus einem Dollmetscheramte beim Petrus, von dem die Sage ging, dass er auch außerhalb Palästinas und in Rom verkündet habe. Petrus aber habe in der evangelischen Verkündigung seine Lehren dem zufälligen Bedürfnisse seiner Hörer angepasst, nicht aber eine der Wirklichkeit entsprechende Ordnung der Herrnworte gegeben. Und

---

<sup>1)</sup> Cf. das: οὐτε ἤκουσε τοῦ κυρίου οὐτε παρηκολούθησεν αὐτῷ mit Luk. 1, 2. Act. 1, 21.

dazu fügte man, um die Glaubwürdigkeit des Markus zu kräftigen, eine Behauptung, welche nur als Selbstaussage des Markus einen Sinn und ein Recht hätte, dass derselbe nur für Eines Sorge getragen, nichts von dem, was er gehört habe, auszulassen, noch etwas darin zu lügen.

Und doch lernen wir aus dem Vorworte des Lukasevangeliums, welches ungefähr gleichzeitig ist mit dem Urtheile des Presbyters, dass grade der Unterschied in der Ordnung (τάξις) der Tatsachen des Lebens Jesu beim Matthäus und Markus die objective Sicherheit (ἀσφαλεία) dieses Lebens erschütterte. Denn da es sich hier um eine Bezweiflung der evangelischen Geschichte innerhalb der Gemeinde handelt, so muss Lukas im Vorworte wesentlich auf Gemeindeevangelien, wie Matthäus und Markus, seine Worte bezogen haben. Und es stand in beiden ein Evangelium, an welches die Gemeinden glaubten, wider ein anderes, dem die Gemeinden glaubten; und beide wurden zur Grundlage des Katechumenenunterrichtes gemacht. Da war der Zweifel in erwachsenen und denkenden Katechumenen, wie dem ehrenwerten Theophilus, ein natürlicher. Aber daraus entstand auch das dringende Bedürfnis nach einem Evangelium, welches diesen Unterschied in der Ordnung der Tatsachen, die an sich selbst als Überlieferung der Augenzeugen feststanden (Luk. 1, 2), durch die wirkliche, geschichtliche Reihenfolge aufhob, wie sie aus der Erforschung der alten Quellen der Geschichte sich ergeben musste (v. 3). Dies Evangelium ist das des dritten Synoptikers, des Lukas. Bei seinem ersten Erscheinen wurde es offenbar als das aufgefasst, was es sein wollte, als Herstellung der im Matthäus und Markus nicht gegebenen, wirklichen Reihenfolge der Tatsachen, der Worte und Werke im Leben des Messias. Als sich dann das Bedürfnis herausstellte, seine Glaubwürdigkeit durch apostolischen Ursprung zu begründen, da lag es dem Ende des zweiten Jahrhunderts nahe, weil das Evangelium in paulinischen Gemeindekreisen gebraucht wurde<sup>1)</sup>, und der Messias dieses Evan-

---

<sup>1)</sup> Man denke an Marcion. Aber grade, dass dieser das Evangelium umformte, beweist, dass der consequente Pauliner den Geist des Paulus im Lukas vermisste.

geliums den Universalismus einer allerbarmenden Gnade Gottes über alle Sünder unter Verstoßung des messiasausstoßenden jüdischen Volkes in paulinischem Sinne verkündete, den Apostel Paulus als den eigentlichen Urheber des Evangeliums anzunehmen <sup>1)</sup>).

Diese Zurückführung des Lukasevangeliums auf den Apostel Paulus fiel aber mit einer entscheidenden Wendung in der synoptischen Frage zusammen.

Um die Wende des zweiten und dritten Jahrhunderts sah die Kirche sich dazu gedrängt, um das Christentum als Religion und die Religion als Christentum zu erhalten, die in ihr groß gewordenen, einseitigen Richtungen des Gnosticismus, Ebionitismus, Montanismus auszuschneiden. Diese Ausscheidung vollzog sich durch Rückkehr zu dem ursprünglich von den Aposteln verkündeten Wort <sup>2)</sup>. Aber jetzt war das Apostelrecht des Paulus als Gotteswille, war sein Evangelium als Gottesoffenbarung anerkannt. Und man hatte das Lukasevangelium auf den Paulus zurückgeführt. So durfte die Kirche denn nicht mehr auf das urapostolische, sie musste auf das gesamtapostolische Wort zurückgehen. Dann aber konnte die Kirche die Glaubwürdigkeit der Evangelien nicht mehr auf das Augen- und Orenzeugnis der Urapostel, sie musste um des Paulus willen dieselbe auf göttliche Offenbarung gründen <sup>3)</sup>. Diese lebte nun in der Form einer Inspirationsoffenbarung im christlichen Bewusstsein. Unter der Herrschaft aber des Inspirationsdogmas wurde jede Erforschung des Verhältnisses der Synoptiker zu einander zur Unmöglichkeit. Denn man konnte weder die Frage um das Dasein mehrerer, noch die Frage nach der Entstehung unterschiedener Evangelien beantworten <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Cf. Luk. 4, 16—30.

<sup>2)</sup> Cf. schon Polycr. ep. ad Phil. 7: διο ἀπολιποντες την ματαιότητα των πολλων και τας ψευδοδιδασκαalias ἐπὶ τον ἐξ ἀρχης ἡμων παραδοθεντα λογον ἐπιστρεψωμεν.

<sup>3)</sup> Cf. Irenäus adv. haer. III, 16, 2: potuerat dicere Matthaeus: Iesu generatio sic erat. Sed praevidens spiritus s. depravatores et praenuniens contra fraudulentiam eorum per Matthaëum ait: Christi generatio sic erat.

<sup>4)</sup> Dass Irenäus den Widerspruch des Daseins von vier Evangelien mit



Wenn daher die Kirche des Mittelalters über das Verhältnis der Synoptiker urteilt, sind diese Urteile so äußerlich und verkehrt, wie das des Augustin über den Markus, er sei Nachtreter und Verkürzer, *pedissequus et breviator* des Matthäus gewesen. Und auch die altprotestantische Kirche konnte es grade unter der Strenge ihres Inspirationsprincipes nur zu einer Harmonie der Synoptiker bringen, welche zu einer Karrikatur der Evangelien wurde <sup>1)</sup>.

Aber die folgerichtige Durchführung des Inspirationsprincipes an dem geschichtlich überlieferten Kanon offenbarte in der Reformationskirche die Unwirklichkeit des Principes. Und als nun mit dem Durchbruche des protestantischen Principes der wissenschaftliche Gedanke und die wissenschaftliche Forschung zur Freiheit entbunden und in die Theologie des 18. Jahrhunderts eingedrungen war; da fiel mit der Vorstellung einer Inspirationsoffenbarung die Schranke, welche einer Lösung der synoptischen Frage hemmend sich entgegengestellt hatte. Die auf die Erforschung des Urchristentums gerichtete, in die Tiefe borende, in die Breite wügende Arbeit Semmlers zog den neutestamentlichen Kanon aus seiner himmlischen Übermenschlichkeit in die innermenschliche Entwicklung des religiösen Bewusstseins hinein und zeigte die Schreiber des heiligen Geistes als menschliche Schriftsteller. Mit der Anerkennung aber, dass auch die Ver-

---

dem Inspirationsdogma fñlt, berñrt uns wolttuend; der Tiefsinn, mit welchem er den Widerspruch lñst, ist fñr uns zum Unsinn geworden und zum Beweise seiner Unlñsbarkeit unter jenem Dogma. Cf. *adv. haer.* III, 11: *ἐπειδὴ τεσσαρα κλιματα του κοσμου, ἐν ᾧ ἔσμεν, εἰσι και τεσσαρα καθολικα πνευματα, κατεσπαρται δε ἡ ἐκκλησια ἐπὶ πασης της γης, στυλος δε και στηριγμα ἐκκλησιας το εὐαγγελιον και πνευμα ζωης· εἰκοτως τεσσαρας ἔχειν αὐτὴν στυλους, πανταχοθεν πνεοντας ἀφθαρσιαν και ἀναζωπυρουντας τους ἀνθρωπους. Ὁ εἰς ὧν φανερον, ὅτι ὁ των ἀπαντων τεχνιτης Λογος, ὁ καθημενος ἐπὶ των χερουβιμ . . . φανερωθεις τοις ἀνθρωποις ἔδωκεν ἡμιν τετραμορφον το εὐαγγελιον ἐνι τε πνευματι συνεχομενον . . . . Και γαρ τα χερουβιμ τετραπροσωπα — — — . Τουτων δε οὕτως ἔχοντων ματαιοι παντες και ἀμαθεις προσετι δε και τολμηροι οἱ ἀθετουντες τὴν ἰδεαν του εὐαγγελιου και εἴτε πλειονα εἴτε ἐλαττονα των εἰρημενων παρεισφεροντες των εὐαγγελιων προσωπα.*

<sup>1)</sup> Wenn sie z. B., wo die Synoptiker dieselbe Tatsache mit leisem Unterschiede erzählen, sofort, um der Verbalinspiration zu genügen, verschiedene Tatsachen zu verschiedenen Zeiten behauptete.

fasser der Evangelien in der Schranke der Volkstümlichkeit, der Zeit, der Individualität gestanden seien, war principiell der Schlüssel zum Verständnisse der Unterschiede in der Einheit der Synoptiker aufgefunden. Und nun vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart warf sich die protestantische Theologie mit dem Aufgebot unermüdlicher Arbeit und eindringenden Scharfsinns auf die Lösung des synoptischen Rätsels. In ununterbrochener Folge reihten sich aneinander jene glänzenden synoptischen Hypothesen mit ihren Umgestaltungen und Fortbildungen, welche grade dies Gebiet der protestantischen Theologie so verschwenderisch reich an Mühe und Scharfsinn, an Gewissheit und — Enttäuschung gemacht haben. Auf die Benutzungshypothese in ihren verschiedenen Formen folgte die Urevangeliumshypothese Eichhorns, die Diegesenhypothese Schleiermachers, die Traditionshypothese Giesellers; dann nach dem neuen Anstoße durch das Leben Jesu von Strauß die Markushypothese Weißes und die Urevangelistenhypothese Wilkes, die Tendenzhypothese der Tübinger, die Vielquellenhypothese Ewalds, die Fortbildungen der Markushypothese auf der einen Seite durch Volkmar, auf der andern namentlich durch Holtzmann unter Widerspruch von Hilgenfeld und Keim, die Hypothese der ältesten apostolischen Quelle von Weiß. Alle diese Hypothesen sind mit der Hoffnung aufgetreten das synoptische Rätsel gelöst zu haben, alle haben die Lösung näher geführt, keine die Lösung gefunden. Denn keine hat bis jetzt, so scheint es, die einzelnen Evangelien in ihrem eigentümlichen Wesen ganz verstanden und alle haben sich von vorne herein auf den Boden der tastenden Hypothese gestellt, statt zuvor den geschichtlichen Boden zu untersuchen, auf welchem die Synoptiker entstanden sind. Und auf diesen ihren geschichtlichen Grund gegründet zu werden — darnach sehnt sich die synoptische Frage.

Der Vertreter der jüngsten Hypothese von der ältesten apostolischen Quelle behauptet in dem Leben Jesu, welches er auf seine Kritik der Synoptiker aufzubauen im Begriff ist<sup>1)</sup>, dass

---

<sup>1)</sup> Bernhard Weiß: Das Leben Jesu. Bnd. I. Berlin 1882.

diese Quelle die von Papias bezeugte aramäische Schrift des Urapostels Matthäus von den „Worten des Herrn“ in sich aufgenommen habe <sup>1)</sup> und deshalb im wesentlichen nur die „schriftliche Fixirung jenes mündlichen Erzählungstypus“ gewesen sein könne, der zu Jerusalem sich im Kreise der Urapostel und der Urgemeinde gebildet habe (p. 15. 17. 34). Und hat man mit Weiß die Unwirklichkeit des Inspirationsdogmas erkannt, „welches im Princip jede wissenschaftliche Richtung innerhalb der Theologie, auch die strengste, lange aufgegeben hat, mit deren Consequenzen zu brechen aber die wenigsten sich entschließen“ (l. l. 7): so ist, da wir einen unmittelbaren Ausdruck des Bewusstseins Jesu selbst nicht besitzen, die Quelle aller schriftlichen Evangelien immer die mündliche apostolische Überlieferung von dem Leben, den Worten und Werken Jesu. Und berücksichtigt man nun auch mit Weiß, dass der Grund jener Überlieferung das religiöse Bewusstsein der Augen- und Orenzeugen gewesen ist mit der ganzen Subjectivität, welche dem Bewusstsein innewohnt: so könnte es doch den Schein gewinnen, als ob im Kreise dieser Zeugen die Subjectivität ihres Bewusstseins zu einem objectiven Bilde des Lebens des Messias sich hätte ausgleichen müssen, und dieser Ausgleich jener mündliche Erzählungstypus geworden sei, der später schriftlich fixirt wurde. Die Erforschung der Form und des Gehaltes dieses allen schriftlichen Evangelien voraufgehenden religiösen Bewusstseins der Urapostel und der Urgemeinde müsste daher jedem Versuche voraufgehen, unsere schriftlichen Synoptiker in ihrer Entstehung zu erkennen, in ihrem Wesen zu verstehen, in ihrem Verhältnisse gegen einander zu begreifen.

Für die Erforschung dieses ursprünglichen, unmittelbar nach dem Tode Jesu gestalteten religiösen Bewusstseins der Urapostel und der Urgemeinde, welche Augen- und Orenzeugen des Lebens Jesu gewesen waren, sind uns nun zwei Quellen gegeben, die Briefe des Paulus an die Galater und Korinthier und die Apostel-

---

<sup>1)</sup> Euseb. hist. ecc. III, 39, 16: Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραϊδὶ διαλεκτῇ τὰ λόγια τοῦ κυρίου συνεγραψατο, ἡρμηνεύσε δ' αὐτὰ, ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.

geschichte des Lukas. Die letztere scheint namentlich in ihrem ersten Teile die einzige Quelle für die Erkenntnis des religiösen Bewusstseins des Petrus zu sein. Aber diese Quelle ist eine geschichtlich unsichere und kann da, wo sie mit jenen Briefen des Paulus in Widerspruch tritt, gegen die geschichtliche Sicherheit dieser nicht in Betracht kommen<sup>1)</sup>.

So bleiben denn jene beiden Briefe des Paulus die einzig sichere geschichtliche Quelle, um die Form des urapostolischen und urchristlichen Bewusstseins richtig zu erkennen. Und, richtig verstanden, geben sie dazu hinreichenden Grund<sup>2)</sup>.

Überblickt man nun aber das geschichtliche Bild, welches

1) Verf. hat immer behauptet, dass auch dem ersten Teile der Apostelgeschichte uralte Quellen zum Grunde liegen, in denen Urlaute des christlichen Bewusstseins zum Ausdruck gebracht sind. Aber für den Grad der geschichtlichen Sicherheit dieser Quellen fehlt uns durch die Bearbeitung des Lukas jeder Maßstab. So können auch für das religiöse Bewusstsein des Petrus die Verkündigungsreden des ersten Teiles keine Sicherheit gewären, weil ein entscheidendes Moment, die Bedeutung des Todes des Messias, in ihnen nicht im Sinne des ursprünglichen Petrus kann dargestellt sein. Denn der Tod des Messias hat in ihnen einzig nur eine geschichtlich-religiöse Bedeutung; derselbe ist allein Ausdruck des allgemeinen Schicksalswillens Gottes. Und es fehlt gänzlich eine dogmatisch-religiöse Reflexion auf den Tod, nach welcher derselbe Ausdruck und Vermittlung ist des Heilswillens Gottes. Diese bedeutsame und entscheidende Anschauung hat aber dem Bewusstsein des Petrus nach 1 Kor. 15, 3 nicht gefehlt. Man darf gradezu behaupten, dass dem Lukas hier judaistische Quellen müssen vorgelegen haben, welche nicht den ursprünglichen, sondern einen judaistisch geformten (oder gewordenen?) Petrus darstellen. Denn das entscheidende Kennzeichen des Judaismus ist es, dass ihm der *σταυρος του Χριστου* ein *σκανδαλον* ist (Gal. 5, 11), dass für ihn *Χριστος* *δωρεαν* *ἀπεθάνεν* (Gal. 2, 21). Cf. Holsten, Z. Evang. d. Pls. u. Petr. p. 146 ff., 137 ff., wenn auch die hier gegebene Darstellung des Petrus jetzt der Verf. nach seinem: Evangelium des Paulus p. 3—32 etwas anders fassen würde.

2) B. Weiß sieht als letzte Quelle aller Evangelien die mündliche apostolische Überlieferung an, die aus der Erinnerung der Augen- und Orenzeugen in dem Kreise der Urgemeinde zu Jerusalem als apostolischer Erzählungstypus sich feststellte (l. l. p. 15. 17). Und doch hat er die Erforschung des ursprünglichen religiösen Bewusstseins der Urapostel und der Urgemeinde, aus welchem dieser „Erzählungstypus“ hervorging, sowol auf Grund der Apostelgeschichte als auf Grund der einzigen sicheren geschichtlichen Quelle der paulinischen Briefe ganz von seiner Arbeit ausgeschlossen. Bei einem Manne, der sonst mit so außerordentlicher Gründlichkeit arbeitet, ist diese Tatsache dem Verf. rätselhaft geblieben.



diese Briefe des Paulus von dem religiösen Bewusstsein und der evangelischen Überlieferung im Kreise der Urapostel und der Urgemeinde entwerfen, so schwindet sofort der Schein eines festen, mündlichen Erzählungstypus. Es treten uns vielmehr drei unterschiedene Formen eines mündlichen Evangeliums entgegen, von denen zwei unterschiedene grade aus dem Kreise der Urapostel und der Urgemeinde hervorgingen. Das geschichtlich erste Evangelium war das des Petrus, das Evangelium für die Juden (Gal. 2, 7). Durch die Verkündigung desselben hatte Petrus schon vor der Missionstätigkeit des Paulus, also schon vor dem Jare 38, christliche Gemeinden in Judäa gegründet (Gal. 1, 22). Dem Evangelium des Petrus zur Seite trat seit dem Jare 38 das des Paulus, das Evangelium für die Heiden (Gal. 2, 7. 8). Denn drei Jare nach seiner Berufung hatte Paulus angefangen zu predigen (Gal. 1, 15. 18. 21). Dem Evangelium des Paulus aber entgegen trat aus dem Kreise der Urgemeinde, der Urapostel, des Petrus eines, welches Paulus ein zweitan-deres Evangelium nennt, das in Wirklichkeit kein anderes ist, sondern eine Verkehrung des Evangeliums vom Christus (Gal. 1, 6. 7. 2 Kor. 11, 4). Seine erste geschichtliche Spur aber finden wir zwischen den Jaren 53 und 56 in den paulinischen Heidengemeinden Galatiens.

Wie unterschieden sich diese drei Formen des Evangeliums und wie die Formen des christlichen Bewusstseins, das in diesen drei Evangelien sich ausprägte?

Beginnen wir mit der Darstellung des paulinischen Evangeliums. Das Wesen desselben liegt offen vor und an ihm können wir Eigentümlichkeit und Unterschied der beiden anderen juden-christlichen Evangelien klar erkennen.

Drei große dogmatisch religiöse Ideale hatte das religiöse Gemüt Israels auf Grund des Wortes des Gesetzes: du sollst! und auf Grund der Geschichte in sich erzeugt, das Gerechtigkeitsideal, das Lebensideal in dem Reichsideal, das Messiasideal. Und diese drei Ideale standen im engsten Zusammenhange. Denn die Verwirklichung des Gerechtigkeitsideals war die Voraussetzung, aber auch Herbeiführung des Reichsideals

durch den Messias und die Form des Messiasideals entsprach der Form des Reichsideals. Die Verwirklichung dieser Hoffnungs- und Verheißungsideale Israels ward Jesus von Nazareth. Denn er ist in Wirklichkeit der Messias, der durch Verwirklichung des Gerechtigkeitsideals das Reichsideal verwirklicht. So steht sein Messiasleben unter der Herrschaft dieser drei dogmatisch religiösen Ideale; sie sind der Zweck und die Bedeutung seines Messiaslebens. Und auf Grund ihrer Verwirklichung und der Form ihrer Verwirklichung im Bewusstsein und Leben Jesu beginnen jene drei religiösen Ideale ein neues Leben in der Messiasgemeinde der Gläubigen. Denn wie das Evangelium Jesu Christi, so ist auch das Evangelium von Jesus Christus die Verkündigung der Verwirklichung jener drei religiösen Ideale durch Jesus von Nazareth und der Glaube an Jesus ergreift in ihm den Wirklichen jener Ideale.

Es lag nun mit Notwendigkeit in der tiefen Religiosität des Paulus und in der hingebenden Liebe zu seinem Volke (Röm. 9, 1 ff.), dass die Messiasfrage seiner Gegenwart: ist Jesus von Nazareth der, der da kommen soll unter Verwirklichung des Gerechtigkeitsideals dem Volke Gottes das Reichsideal endlich zu verwirklichen? — das Gemüt des Paulus mit voller Macht ergriff. Und es lag mit Notwendigkeit in der denkenden und dialektisch denkenden Natur seines Geistes, dass diese Messiasfrage an dem Punkte ihm entgegentrat, wo sie den schärfsten Gegensatz und den schneidendsten Widerspruch dem jüdischen Bewusstsein entgegenwarf, an dem Punkte des Kreuzestodes dieses angeblichen Messias. Als daher in seiner Christusvision Paulus dessen gewiss geworden, dass Gott dem Gekreuzigten durch Auferweckung aus den Toten das Zeugnis seiner Messianität ausgestellt habe, lösten sich ihm alle übrigen Widersprüche. Der religiös und theistisch teleologisch denkende Geist in ihm vergewisserte ihn dessen, dass, wenn der Kreuzestote der Messias war, sein Kreuzestod der Wille Gottes, und, da der Messias Heilspersönlichkeit war, der Heilswille Gottes gewesen. Nun hing das Heil an der Gerechtigkeit. So musste der Kreuzestod als Heilswille Gottes zur Gerechtigkeit und zur Sünde in Beziehung

stehen; denn die Herrschaft der Sünde in Israel hatte die Erscheinung des Messias, die Verwirklichung des Reichs unmöglich gemacht. Nun war für das jüdische Bewusstsein der Tod um der Sünde willen. Der Messias aber war der Sündlose. Folglich war der Tod des Heilbringers nicht um willen der eigenen, sondern um willen der Sünde der zum Heil Bestimmten. So trat der Kreuzestod und das Blut des Messias für ein jüdisches Bewusstsein unter die Anschauung eines stellvertretenden Loskaufmittels (ἐξαγοράζειν Gal. 3, 13. 4, 5. 1 Kor. 6, 20. 7, 23), und noch bestimmter eines Sünopfermittels (ἱλαστηριον Röm. 3, 25) um die zum Heil Berufenen von Schuld und Strafe der Sünde zu erlösen. Der Kreuzestod des sündlosen Messias ist im Heilswillen Gottes das Mittel des Sündenerlasses an die Sündigen (ἄφεσις ἁμαρτιῶν).

Aber an diesem Punkte drängt der Gedanke weiter. Ist von der Gnade Gottes um des Blutes des Messias willen dem Sünder die Sünde erlassen: so ist der Sünder nicht an sich subjectiv, aber wol für Gott one Sünde. Ist er für Gott one Sünde, so ist er vor Gott gerecht, nicht an sich, aber für Gott, nicht subjectiv, aber objectiv; denn Gott hat ihn „hingestellt als einen Gerechten“ (Röm. 5, 19), weil er „den, der Sünde nicht kennen gelernt hatte, zur Sünde gemacht hat, damit wir würden eine Gerechtigkeit Gottes in ihm“ (2 Kor. 5, 21). Und durch die Heilstat Gottes im Kreuzestode des Messias sind aus Überschwang seiner Gnade die Sünder für Gerechte erklärt, damit Gott gerecht sei und (zugleich) gerecht mache den Gläubigen (Röm. 3, 26), wenn dieser im Widerspruche mit seiner Selbsterfarung, dass er ein Sünder sei, aber im Glauben an Gott, dass er der Erbarmende sei, die Gewissheit dieser seiner objectiven Gerechtigkeit zweifellos ergreift (Röm. 4, 18 ff.). Und damit ist das Rätsel der Geschichte Israels gelöst. Die Heilsverheißung wird verwirklicht durch Verwirklichung der Gerechtigkeit; aber freilich nicht durch die eigene Gesetzestat des Volkes, sondern durch die Tat Gottes, der auch hier wieder sich bewährt hat, wie er von den Vätern her erfahren ist, als der Errettergott seines Volkes.

Nur die Breite einer Linie liegt zwischen dem Sündenerlass (*ἀφεσις ἁμαρτιῶν*) und dem Geschenk der Gerechtigkeit (*δῶρεα τῆς δικαιοσύνης* Röm. 5, 16. 17). Aber diese Linie ist Grenzlinie. Mit dem Schritt aus dem Negativen ins Positive, vom Sündenerlass zum Gerechtigkeitsgeschenk, verlässt Paulus die Heimat des jüdischen Bewusstseins und zieht in das neue Land des christlichen. Denn dass Gott, der gnädige, dem Sünder die Sünde vergibt — das weiß auch das jüdische Bewusstsein. Dass aber Gott, der gerechte, in seiner Gnade dem Sünder die Gerechtigkeit schenkt, das bleibt dem jüdischen Bewusstsein unfassbar. Denn es ist ihm ein unlösbarer Widerspruch mit der Gerechtigkeit Gottes, die nur den Gerechten für gerecht erklären kann, und mit der Gerechtigkeit des Menschen, die nur als eine subjectiv wirkliche für ein jüdisches, gesetzliches Denken denkbar ist. Die objective Heilsgerechtigkeit, die *δικαιοσύνη λογιζομένη*, ist es daher, welche von jeher dem Juden und Judenchristen das Evangelium des Paulus zu einem „possenhaften Geschwätz“ gemacht hat<sup>1)</sup>. Aber nun drängt der Gedanke und seine Folge den Paulus weiter. Hat Gott endlich durch eigene Heilstat im Kreuze des Messias die Gerechtigkeit hergestellt, nach welcher als der Vorbedingung der Reichsverwirklichung Israel seit Jahrhunderten sich sehnte, so hat er damit das religiöse Verhältniss unter dem Sinaigesetz geändert, hat sich in eine andere Beziehung zu seinem Volke, sein Volk in eine andere Beziehung zu sich gesetzt. Ist er jetzt ein solcher, „der in Christo die sündige Welt mit sich versönte, indem er ihr nicht anrechnete ihre Sünden:“<sup>2)</sup> so fordert er freilich zur Gerechtigkeit des Menschen den Gehorsam gegen seinen Heilswillen und seine Heilstat, aber nicht mehr den Gehorsam des Willens zur eigenen Tat eines Gesetzesgebotes,

1) Clem. Hom. ep. Pet. ad Jak. II: *φλυαρωδὴς διδασκαλία*. — Die Unfassbarkeit dieser objectiven Gerechtigkeit dem jüdischen Bewusstsein römischer Judenchristen fassbar zu machen, ist die Aufgabe von Röm. 5, 12—21. Und um die Unbegreiflichkeit jenes Überganges vom Negativen zum Positiven, von der *ἀφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* zur *δῶρεα τῆς δικαιοσύνης*, begreiflich zu machen, führt Paulus den Begriff der *περίσσεια τῆς χάριτος* ein V. 17. 15. 20.

2) 2 Kor. 5, 19. Röm. 5, 8—10.



sondern den Gehorsam des Gemütes zur freien Hingabe an diese seine Heilstat unter Verzicht auf die eigene Gesetzestat und ihr Eigenverdienst. Er fordert nicht mehr das Werk des Gesetzes, durch welches der Mensch seine Gerechtigkeit sich schafft und den Lon seiner Gerechtigkeit erhält; er fordert den Glauben, durch welchen der Mensch die Heilstat Gottes im Kreuze des Messias anerkennt und Gottes Gerechtigkeit als Geschenk für seinen Glauben empfängt.

Ist aber in dieser Gottesgerechtigkeit infolge Glaubens das religiöse Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu einem neuen umgeformt: so ist das Kreuz des Messias die Offenbarungstat-sache eines neuen göttlichen Heilswillens und Heilsprincipes. „Ende des Gesetzes ist Christus zur Gerechtigkeit für jeden, der da glaubt“ <sup>1)</sup> und aufgehoben ist als Heilsprincip das Gesetz Mosis in der Gnade Christi, aufgehoben der alte Bund dieses Gesetzes in einem neuen Bunde des Messiasblutes <sup>2)</sup>.

Und wird diese Glaubensgerechtigkeit nicht mehr durch die Tat des Gesetzes Mosis erworben, das dem jüdischen Volke verliehen ist, und wird diese Gottesgerechtigkeit dem Sünder als ein Geschenk der Gnade zugerechnet: so ist sie auch, losgelöst vom Gesetze und der Gesetzesgerechtigkeit des jüdischen Volkes, ein Gnadengeschenk für alle Sünder, die da glauben, auch für die sündigen Heiden <sup>3)</sup>. Und so hat denn Gott auf diesem Wege durch seine Tat endlich auch die Abrahamsverheißung verwirklicht, dass „in dir sollen den Segen der Heilserrettung empfangen alle Völker der Erde“ <sup>4)</sup>. In dem neuen Bunde ist Gott nicht mehr zu dem Juden, sondern zu dem Juden und Hellenen und Barbaren, und zu allen nicht mehr als Juden und Hellenen und Barbaren, sondern als Menschen in Beziehung getreten <sup>5)</sup>. Der neue Bund der Gottesgerechtigkeit aus Glauben ist der Untergang aller volkstümlichen Religion, der Aufgang der Religion der Menschheit.

Ist aber das Gesetz als religiöses Heilsprincip im Kreuze

<sup>1)</sup> Röm. 10, 5.

<sup>2)</sup> Gal. 1, 6. 1 Kor. 11, 25. 2 Kor. 3, 6.

<sup>3)</sup> Röm. 3, 21 ff.

<sup>4)</sup> Gal. 3, 8. Röm. 4.

<sup>5)</sup> Gal. 2, 15. 16. Röm. 3, 28. 29. 1, 18. 2, 1.

des Messias ungültig gemacht: so ist es damit als sittliche Lebensnorm nicht aufgehoben. Denn damit, dass Paulus auf Grund des Kreuzes des Messias zu der Anschauung und dem Begriff einer objectiven Gerechtigkeit vordringt dessen, der subjectiv ein Sünder ist, beginnen das religiöse und das sittliche Gebiet als zwei unterschiedene Lebensformen sich zur relativen Selbstständigkeit auseinanderzuscheiden<sup>1)</sup>. Bei der objectiven Heilsgerechtigkeit, die als solche unabhängig ist von der subjectiven Tatgerechtigkeit<sup>2)</sup>, bleibt die Forderung auch dieser Gerechtigkeit des sittlichen Handelns für das religiöse Subject, nur dass sie als Wirklichkeit aufgegeben, und allein als Hoffungsideal festgehalten wird<sup>3)</sup>. Inhalt aber des sittlichen Handelns zur Verwirklichung dieses Ideals bleibt das mosaische Gesetz insoweit es geistigen und damit göttlichen Wesens ist, bleibt der Dekalog<sup>4)</sup>. Aber er bleibt es nur dem Gehalte, nicht der Form nach. Denn während im mosaischen Gesetze der Geist Gottes, das πνευμα ἅγιον, in den äußeren Geboten sich ausgeprägt hatte, wird derselbe Geist Gottes (das πνευμα ἅγιον) infolge des Glaubens die innen im Ich wirkende, und im Ich alles sittliche Handeln aus sich gebärende Lebensmacht<sup>5)</sup>. Und so verliert der Inhalt des mosaischen Gesetzes für den Gläubigen die Form eines Gesetzes, die äußere Objectivität des: „du sollst!“ und wird als Geist, πνευμα, die innere Triebkraft alles sittlichen Handelns. In dieser paulinischen Vergeistigung und Verinnerlichung des mosaischen Gesetzes durch Vertiefung in sein Wesensprincip

1) Wesensmerkmal wie des Jüdischen, so des Judenchristlichen ist die Ungeschiedenheit beider Lebensgebiete. In der Religion des Gesetzes hat das Religiöse im Sittlichen sein Dasein und das Sittliche ist als solches das Religiöse. Auch hierauf beruht die Unbegreiflichkeit des paulinischen Evangeliums für das jüdische und judenchristliche Bewusstsein.

2) Gal. 2, 20 c. Der Gläubige bleibt noch Sünder, weil er noch im Fleische lebt, und ist doch gerecht im Glauben an den Son Gottes.

3) Gal. 5, 5 cf. Phil. 3, 12.

4) Röm. 7, 12. 14. 8, 4. 13, 8—10. Gal. 5, 14. Die Beschränkung des Inhaltes des νόμος an diesen Stellen auf die 10 Worte des Gesetzes im Bewusstsein des Paulus fordern Wort und Gedanke an diesen Stellen.

5) Gal. 5, 16—25. Röm. 8, 4.

(πνευμα) ist dann auch die Vertiefung in sein Formprincip, in die Liebe (ἀγαπη), gegeben. Denn die Liebe, die ursprünglichste Offenbarung des dem Gläubigen durch den Glauben innewonend gewordenen Geistes, ist in dieser inneren Formtätigkeit schon die Erfüllung dessen, was Gesetz, was äußeres göttliches Gebot ist; denn sie ist das Princip dieser Erfüllung (ἀνακεφαλαιουται) <sup>1)</sup>.

Mit dieser Vergeistigung aber und Verinnerlichung des mosaischen Gesetzes schieden als wesenlos alle Bestimmungen dieses Gesetzes aus, welche der Verinnerlichung widerstrebten, alle ungeistigen religiösen Kultus- und Lebensformen. Und sie schieden für Paulus um so leichter aus, als überhaupt für ihn durch Werke des Gesetzes Gerechtigkeit nicht zu erringen war. Für die Kultusformen beweist diese Bewegung des paulinischen Bewusstseins Gal. 4, 1—11. Die mosaischen Kultusformen gehören freilich zum Gesetz. Aber Gott hat in ihnen nur die unmündige, dem sinnlichen Bewusstsein noch unterworfenen Menschheit unter die Grundelemente der sinnlich sichtbaren Welt, die Naturformen des Himmels und der Erde, geknechtet, bis zur Erfüllung der Zeiten, in welcher Gott den Geist seines Sohnes in die Herzen der gläubigen Söhne Gottes sandte. Seit dieser Zeit haben nur noch geistige Formen eines Kultus im Geiste Bedeutung (Röm. 12, 1).

Ebenso hinfällig sind die Lebensformen des Mosaischen Gesetzes geworden. Paulus weiß und ist gewiss im Herrn Jesus <sup>2)</sup>, dass nichts unrein ist durch sich selbst; nur dem, der etwas unrein urteilt, dem ist es unrein. Die levitische Unreinheit ist daher nicht Wesen des Dinges, sondern Schein des Bewusstseins und hat nur Bedeutung, solange das Bewusstsein und Gewissen

---

<sup>1)</sup> Gal. 5, 22. 5, 5.—5, 14. Röm. 13, 8. 9. Es ist bedeutsam, dass der Ausdruck: πληρουν τον νομον nur noch sich findet in der Stelle Mat. 5, 17, welche der Quelle des kanonischen Matthäus angehört, und in den Stellen Gal. 5, 14; Röm. 13, 8. 10; 8, 4, in denen Paulus mit dem judenchristlichen Bewusstsein verhandelt. Wir haben hier einen charakteristischen Laut des urchristlichen Bewusstseins, der später im Streit über das Verhältniß des Evangeliums zum Gesetze wegen seiner unterschiedlichen Deutbarkeit vermieden wurde.

<sup>2)</sup> D. h. auf Grund der Lehre des auf Erden lebenden Messias. Daher nicht: ἐν Χριστῳ. Röm. 14, 14.

des religiösen Gemütes in diesem Scheine befangen ist <sup>1)</sup>. An sich ist dieser Judaismus, sind diese national religiösen Lebensformen des mosaischen Gesetzes, in denen der Jude vom Heiden sich scheidet, für die Gerechtigkeit, wie für die Sündigkeit gleichgültig <sup>2)</sup>.

So hat sich unter der Einwirkung des Glaubens an den gekreuzigten Messias die Stellung des Paulus zum mosaischen Gesetze gestaltet. Abgeschafft für den Gläubigen ist es als Heilsgrund, denn aus Gesetzeswerk wird ein Mensch nicht gerecht; aufgehoben ist es als ethische Norm, denn aus einem objectiven Gebot ist es als Geist zur subjectiven Kraft geworden; abgetan ist es als Kultusvorschrift, denn nicht mehr an das Sinnliche gebunden ist die Verehrung des Gottesgeistbegabten; gleichgültig gesetzt ist es als Lebensform, denn nicht mehr im wesenlosen Schein äußerlicher Bräuche besteht die Gerechtigkeit.

Und unter dasselbe Urteil fällt nun auch das andere Unterscheidungsmerkmal des Juden, die Beschneidung. Schon für den Juden hat diese äußere Form nur als Zeichen und Siegel seiner innerlichen Gesetzesgerechtigkeit eine religiöse Bedeutung. Denn nicht der Jude im Sichtbaren ist es, auch nicht die Beschneidung im Sichtbaren, im Fleische, sondern der Jude im Verborgenen ist es und eine Herzensbeschneidung im Geiste, nicht im Buchstaben <sup>3)</sup>. Da nun aber eine Gesetzesgerechtigkeit unwirklich ist, so ist auch ihr Zeichen, die Beschneidung, für den Gläubigen ein wesenloser Schein. Auch die Beschneidung ist, wie das Leben in den Formen des Judaismus, an sich gleichgültig. Denn

---

<sup>1)</sup> Röm. 14, 20. 1 Kor. 8, 7. 8.

<sup>2)</sup> Denn gleichgültig gesetzt, nicht aufgehoben hat Paulus die judaistischen Lebensformen und die Beschneidung Gal. 5, 6. 6, 15. 1 Kor. 7, 18. Das ist bedeutungsvoll. Auch in Paulus hat der Mensch aus seiner äußeren, sinnlichen Wirklichkeit in sein inneres, geistiges Ich sich zurückgezogen und besitzt sich nur hier in seinem Wesen. Aber nun setzt er seinen „inneren Menschen“ seinem „äußeren Menschen“ abstrakt entgegen. Was den äußeren trifft, berührt nicht den inneren, sondern ist ihm gleichgültig. Nur unter dieser Anschauung konnte in einer paulinischen Gemeinde der Grundsatz aufkommen: πάντα μοι ἑξῆστιν. 1 Kor. 6, 12. 10, 23.

Der urchristliche Idealismus ist noch Spiritualismus.

<sup>3)</sup> Röm. 4, 11. 2, 25—29.

in Christo Jesu hat weder Beschneidung eine Bedeutung noch Vorhaut, sondern Glaube, der durch Liebe wirkt <sup>1)</sup>).

So hat sich unter dieser Bewegung der Gedanken im Bewusstsein des Paulus das jüdische Gerechtigkeitsideal von einer Gesetzesgerechtigkeit aus Werken zu einer Gottesgerechtigkeit aus Glauben umgeformt; es hat sich mit dieser Umformung im Mittelpunkt des religiösen Lebens das Bewusstsein aus den Schranken der Nationalität in das Gebiet des allgemein Menschlichen hineingehoben; es hat sich zugleich die religiöse Beziehung zwischen Gott und Mensch aus der Äußerlichkeit des sinnlich-sichtbaren Scheins in die Innerlichkeit des unsichtbar-geistigen Wesens zurückgezogen. So muss denn von dieser Umformung des Gerechtigkeitsideals und dieser Vertiefung ins Geistige auch das jüdische Reichsideal und sein Gehalt, das Lebensideal, ergriffen werden. Die Gottestat des Kreuzestodes des Jude gewordenen Messias ist für Paulus die Erklärung Gottes vom Tode des Judentums, vom Tode des jüdischen Bewusstseins, vom Tode alles dessen, was dem Tode verfällt, alles Fleisches und fleischlichen Wesens, alles Sinnlich-sichtbaren und Ungeistigen. Herausgehoben aus den Formen aller sinnlich sichtbaren Weltwirklichkeit und also auch einer besonderen Volkstümlichkeit ist das Reich für dieses Weltalter ein reines Jenseits in Raum und Zeit. Dies Jenseits beginnt sich zu verwirklichen mit der Ankunft des Messias. Denn mit ihr beginnt im Zwischenreiche des Messias der siegreiche Kampf wider alles Widergöttliche in der sündigen Menschheit dieser vergänglichen Erdenwelt und die Ausscheidung dieses ungeistig Sinnlichen und widergöttlich Sündigen bis zur Vernichtung des Todes, des letzten und gewaltigsten Feindes des Gottes des Lebens. Dann übergibt der Messias sein Zwischenreich an Gott selbst und damit bricht in einer neuen, vergeistigten Schöpfung das Reich Gottes an, ein Reich göttlich geistiger Lebensmächte und eines vollendeten Geisteslebens in geistigen Lebensgefühlen <sup>2)</sup>).

Aber mit dieser völligen Umformung des jüdischen Gerech-

---

<sup>1)</sup> Gal. 6, 12. 13. 5, 6. 1 Kor. 7, 19.

<sup>2)</sup> 2 Kor. 5, 14—17; 1 Kor. 15, 50—56; 15, 23; Röm. 14, 17; 1 Kor. 6, 9—10; 15, 26; 15, 28; Röm. 8, 19—22; Röm. 14, 17.

Holsten, Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien.



tigkeits- und Reichsideals in notwendigem Bunde steht die Umformung des jüdischen Messiasideals im paulinischen Evangelium. Vor dem Tode des Messias kannte auch Paulus nur den Messias nach dem Fleische, wie er als Weibesson und Mensch von Fleisch und Blut, wie er als Jude, wie er als Davidsson den Juden verheißen und in Jesus von Nazareth für die Juden in die sinnlich sichtbare Wirklichkeit getreten ist<sup>1)</sup>. Paulus kannte vor dem Tode des Messias nur das jüdische Messiasideal. Aber auch hier ist die Gottestat des Kreuzestodes Christi Jesu für Paulus die Erklärung Gottes von der Aufhebung und dem Untergange dieses Messiasideals, des Messias nach dem Fleische. Und die Auferweckung des Kreuzestoten ist für Paulus der Aufgang einer neuen, der waren Messiasanschauung. In ihr entspricht dem Heilswerke des Messias die Heilspersönlichkeit des Messias. Und zwar ist die Grundlage dieser neuen Anschauung des Paulus vom Wesen der Messiaspersönlichkeit seine Vision des auferweckten Kreuzestoten, als „Gott einstralte den Geist in sein Herz, um licht zu machen die Erkenntnis der Lichtherrlichkeit Gottes auf dem Antlitze Christi“<sup>2)</sup>. So trug Paulus in der Gewissheit eigener Lebenserfahrung als Messiasanschauung das Bild einer Menschenpersönlichkeit in sich, die frei von allem Erdenstoffe des Fleisches, der im Kreuzestode des Weibessonnes Jesu abgestreift worden, von der höchsten Lichtglorie des Himmels, von der Lichtglorie Gottes selber, des Geistes, umstrahlt war. Und seinem Bewusstsein wurde gewiss, dass unter der Verwandlung des Fleischesleibes Jesu in einen Geistesleib bei der Auferweckung Jesus Christus in Menschenform Geist geworden sei, der die Lichtglorie des Geistes Gottes abstrale, dass er daher der Gottesgeist, das Ebenbild Gottes und der Son Gottes sei<sup>3)</sup>.

Aber konnte diese Messiaspersönlichkeit erst mit der Geburt des Weibessonnes Jesu den Anfang des Seins gehabt haben, konnte sie erst mit und nach der Auferweckung Gottesgeist, Ebenbild

<sup>1)</sup> 2 Kor. 5, 16; Gal. 4, 4; Röm. 9, 5; 1, 3.

<sup>2)</sup> 2 Kor. 4, 6. Cf. zum folgenden: Holsten, Evang. des Pls. I, 1 p. 209 ff.

<sup>3)</sup> 1 Kor. 15, 51 (ἀλλαγισμοῦ); 1 Kor. 15, 42—45 (σῶμα πνευματικόν); 2 Kor. 4, 6, 3, 17. 4, 4.

und Son Gottes geworden sein? Musste nicht der Messias der Sündlose sein, um für die Sünder den Errettungstod zu sterben? Konnte er aber der Sündlose sein, wenn er, als Erdenmensch geboren, den Geist erst empfang in dem Augenblicke, da er als Messias auftrat? War nicht mit dem Fleische des Menschen die Sünde gegeben und hätte der Fleischgeborne nicht sündig werden, sündig sein müssen, bis er den Gottesgeist empfing? Nur wenn er als eine fleischlose, also als eine himmlische Persönlichkeit, eine *δυναμις ἀσάρκος*, in das Fleischesleben des irdischen Menschen eintrat, konnte er der Sündlose sein. Und nun hatte ihn doch Paulus als himmlischen Geistesmenschen und Ebenbild Gottes geschaut. War er daher nicht jener Mensch, den Gott vor dem irdischen Menschen nach seinem Ebenbilde als himmlischen Urbildsmenschen geschaffen und den er jetzt als den gottesgeistgesalbten Menschen und als die eigentliche messianische Persönlichkeit, als *Χριστός*, in dem Weibessone Jesus und in einem Abbilde von Sündenfleisch als sichtbare und sterbbare Persönlichkeit gesandt hatte? Doch allein nur als dieser praeexistente Himmelsmensch und als der praeexistente geistige Urbildsmensch, in welchem alle unterschiedenen Fleischesmenschen, „Juden oder Hellenen, Sklaven oder Freie, und Mann und Weib eins“ sind, war er jeder bestimmten und war er der jüdischen Nationalität enthoben und starb seinen Tod als einen Tod für Alle! Doch nur allein in dieser Weise des Seins entsprach sein Wesen seinem Werke!<sup>1)</sup>

So vollzog sich denn auf Grund der geschichtlichen Tatsache des Todes, den der Messias Christus Jesus zur Verwirklichung des göttlichen Heilswillens am Kreuze gestorben war, durch den denkenden Geist<sup>2)</sup> im Paulus eine schlechthinnige Umformung des religiösen Bewusstseins des jüdischen Volkes in seinem innersten Mittelpunkte, in den drei dogmatisch religiösen Idealen, welche das jüdische Volksgemüt in sich erzeugt und seit Jahrhunderten in sich genährt hatte. Und in dieser Umformung durch

1) 2 Kor. 5, 21; 2 Kor. 4, 4 cf. c. Gen. 1, 26 LXX; Gal. 4, 4 c. Röm. 8, 3. Gal. 3, 28. 2 Kor. 5, 14. 15. Cf. Holsten, Evang. des Pls. I, 1 p. 343 ff. zu 1 Kor. 11, 1 ff.

2) 1 Kor. 2, 10.

den Geist auf Grund des Kreuzestodes des Messias wurden jene dogmatisch religiösen Ideale Inhalt des Evangeliums des Paulus, des Evangeliums vom Christus.<sup>1)</sup> Kein Wunder, dass alle, welche des Geistes ermangelten<sup>2)</sup>, dieses Evangelium nicht begriffen; kein Wunder das es vor allen den jüdischen Gläubigen ein Verborgenes blieb<sup>3)</sup>, in deren Bewusstsein eine ganz andere Form des Evangeliums sich gestaltet hatte.

Der Erste, der nach dem Tode des Messias das Evangelium verkündete, war Petrus. Und bevor Paulus die Verkündigung vom Christus zu den Heiden trug (im Jare 38), hatte Petrus auf Grund seines Evangeliums in Jerusalem und Judäa schon christliche Gemeinden aus Juden gegründet.<sup>4)</sup> Seine Verkündigung war das Evangelium für den Juden, (το εὐαγγέλιον της περιτομης Gal. 2. 7) wie es hervorgegangen war aus dem Kreise und dem Bewusstsein der Urapostel und der Urgemeinde. Deshalb erhebt dies Evangelium den geschichtlich begründeten Anspruch Urevangelium und Urquelle aller mündlichen und schriftlichen Evangelien zu sein in so weit nämlich, als der Stoff des Evangeliums, die Worte und Werke des Messias, nur in der Erinnerung der Urapostel und der Urgemeinde, nicht in paulinischen Kreisen gesammelt werden konnte. Von schlechthin entscheidender Bedeutung ist es daher, das Wesen dieses Evangeliums geschichtlich zu erforschen, und zwar so, wie Petrus dasselbe ursprünglich verkündete, bevor er in Antiochien 52—53 unter dem Drucke des Jakobus und seiner Sendlinge dem Judaismus verfiel.<sup>5)</sup> Aber für den Geschichtsstoff

---

1) Gal. 1, 7. 1 Kor. 9, 18. 2 Kor. 2, 12. 4, 4. 10, 14.

2) 1 Kor. 2. 10—14 c. Röm. 1, 11.

3) 2 Kor. 4, 3.

4) Gal. 1, 22. c. 2, 8.

5) Gal. 2, 11—14. Wäre die Apostelgeschichte eine zuverlässige Quelle, so würde der erste Teil derselben hier eingreifen. Aber ich habe schon oben p. 8 darauf hingewiesen, dass wir in den Verkündigungsreden des Petrus in diesem ersten Teile trotz der Korneliusepisode einen judaistisch geformten Petrus vor uns haben. Etwas anders urteilt Schenkel, Christusbild, d. Apostel p. 202 ff. Er versteht die „ὤρισμενη βουλή του θεου“ vom Heilswillen, nicht vom Schicksalswillen Gottes, und den „ἅγιος παις του θεου“ vom leidenden Messias nach Jesaja 52, 13 ff (nicht auch 53?), nicht nach Jesaja 42, anerkennt

dieses Evangeliums haben wir in den paulinischen Briefen keinen Beleg, nur für seine Form, für die Stellung, welche das Bewusstsein des Petrus zu den drei dogmatisch religiösen Idealen einnahm, unter deren Herrschaft Jesus sein Messiasleben lebte, unter deren Herrschaft in der Form, in welcher Jesus sie verwirklicht hatte, die Erinnerung der Urapostel und der Urgemeinde das Leben des Messias gestaltete. Und auch für dieses evangelische Bewusstsein des ursprünglichen Petrus haben wir in den paulinischen Briefen keine unmittelbaren Zeugnisse; aber mittelbare Zeugnisse so viele und so klar sprechende, dass wir eine bestimmte und geschichtlich sichere Vorstellung über das principielle Wesen des ursprünglichen petrinischen Evangeliums uns zu bilden im Stande sind. Diese mittelbaren Zeugnisse aber sind: die Stellung des Paulus zu den Uraposteln und also auch zum Petrus in dem Zeitpunkte, „als Gott in ihm seinen Son zur Verkündigung unter den Heiden offenbarte“ etwa im Jare 35; die Stellung des Petrus und der von ihm gestifteten Gemeinden zum Paulus, als dieser seine Verkündigung unter den Heiden begann im Jare 38; die Stellung des Petrus zum Paulus und seinen judaistischen Gegnern, als dieser sein Heidenevangelium der Urgemeinde und den Säulenaposteln vorlegte im Jare 52; die ursprüngliche Stellung des Petrus zu der paulinischen gemischten Gemeinde von Antiochia Syriens; die hier mit Verleugnung früherer Überzeugung unter dem Drucke des Jakobus und der Judaisten eintretende gegensätzliche Stellung zum Paulus und zu seinem Evangelium etwa im Jare 53. Dazu tritt die Mitteilung des Paulus an die Korinthier, er habe aus Überlieferung empfangen, dass Christus starb für unsere Sünden nach den Schriften, und ebenso aus Überlieferung empfangen seinen Bericht über die Einsetzung des Herrnmales. Denn für beide Überlieferungen dürfen wir den Petrus wenigstens als Miturheber

---

aber zugleich, dass die paulinische Darstellung vom Kreuzestode Jesu als einem Sünopfer sich auch nicht einmal angedeutet findet. Aber beides zusammen wäre ein Widerspruch in sich und letzteres widerspricht 1 Kor. 15, 3, einer Stelle, welche nach meiner Überzeugung durchaus für den ursprünglichen Petrus und sein Evangelium in Anspruch genommen werden muss.

und als Zeitpunkt den ersten Besuch des Paulus beim Petrus im Jare 38 annehmen. Und zu allen Zeugnissen tritt endlich hinzu das Dasein einer Petruspartei innerhalb der paulinischen gemischten Gemeinde von Korinth, die nicht lange vor dem Jare 58, vor der Abfassung unseres ersten Briefes an die Korinthier, aus jüdisch-christlichen Gemeindegliedern sich wird gebildet haben, und die im Unterschiede stand sowol zu der Paulus- und Apollospartei, als auch zu der Partei der judaistischen Christusleute.<sup>1)</sup> Wir haben also für ein ursprüngliches, dem Judaismus nicht verfallenes Bewusstsein und Evangelium des Petrus geschichtliche Zeugnisse, welche einen Zeitraum von ungefähr 20 Jaren umfassen, und können zugleich die Beweggründe zu dieser Beugung des Petrus unter den Judaismus und das Ergebnis dieser Beugung erkennen. Es sind dies der geschichtlich beglaubigten Tatsachen hinreichend genug, um einen geschichtlich sicheren Schluss auf das Bewusstsein und das Evangelium des ursprünglichen Petrus zu gestatten.

Nun ist zuerst nicht one Bedeutung, dass Paulus, als Gott seinen Son offenbarte in ihm<sup>2)</sup> zur Verkündigung unter den Heiden, nicht<sup>3)</sup>, wie zu erwarten war, sich wandte an endliche Menschen von Fleisch und Blut und an die Apostel vor ihm in Jerusalem, sondern drei Jare lang den Verkehr mit den Uraposteln im Mittelpunkte des national-religiösen Lebens vermied. Es beweist dies, dass eine Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden wenigstens in soweit außerhalb des Bewußtseins des Petrus lag, dass in ihm und seinem Evangelium kein Eigentrieb vorhanden war, die Grenzen Israels mit seiner Verkündigung zu überschreiten. Petrus musste also im Jare 35 der Überzeugung sein, dass das Evangelium des gekommenen Messias für das jüdische Volk, nicht für die Heiden bestimmt sei. Damit steht denn die Wirklichkeit im Einklange, dass Petrus bis zum Jare

---

<sup>1)</sup> Gal. 1, 16. 17. Gal. 1, 18—24. Gal. 2, 1—10. Gal. 2, 11—14. 1 Kor. 15, 3 und 11, 23. 1 Kor. 1, 12.

<sup>2)</sup> Über die Bedeutung des ἐν ἐμοί Gal. 1, 16 = in mir und nicht in den Aposteln vor mir cf. Holsten, das Ev. des Pls. I, 1 p. 69. 141.

<sup>3)</sup> Über die Bedeutung des οὐ in seiner Stellung cf. ib. 69. 142.



38 nur Gemeinden in Judäa gegründet hatte, dass Paulus noch 52 ihn den von Gott bestimmten Apostel des Judentums nennt und behauptet, dass die Säulen und also auch Petrus in Betreff seines Heidenevangeliums ihm nichts mitgeteilt hätten.<sup>1)</sup>

Als aber Paulus drei Jare später, im Jare 38, unmittelbar vor Beginn seiner Verkündigung unter den Heiden zum Petrus nach Jerusalem ging, erfahren wir als Ergebnis dieses Besuches, dass die von Petrus gestifteten Messiasgemeinden Judäas Gott darüber verherrlichten, dass ihr ehemaliger Verfolger Paulus jetzt den Glauben verkünde. Wir dürfen also schließen, dass auch Petrus Gott darüber pries. Dieser Preis konnte aber nicht allein der Tatsache gelten, dass etwa im Sinne der alten Propheten jetzt in den Tagen des Messias alle Heiden nach Zion strömen würden, den einen, den waren Gott anzubeten. Waren Paulus und Petrus, die beiden Träger des Evangeliums, dieser an die Juden, jener an die Heiden, 15 Tage bei einander gewesen, so müssen sie über das Lebensinteresse ihres Gemütes verhandelt haben, Paulus muss dem Petrus Wesen und Form seiner Verkündigung an die Heiden mitgeteilt, Petrus dieser Mitteilung zugestimmt haben. Daraus folgt aber, dass das Bewusstsein und das Evangelium des Petrus, wenn es auch den Eigentrieb zur Heidenverkündigung in ihm nicht erzeugt hatte, doch dieser Heidenverkündigung in der paulinischen Form entgegenkam und die Erfüllung einer der messianischen Verheißungen darin erkannte. Da nun Paulus die Heiden nicht etwa als Proselyten des Judentums, sondern als Heiden zum Glauben und ins Messiasreich berief, one sie also an die Beschneidung und an das mosaische Gesetz zu binden: so muss Petrus wenigstens für die Heiden mit dieser paulinischen Form der Heidenverkündigung einverstanden gewesen sein.

Erinnern wir uns nun der Aussage des Paulus, er habe aus dem Kreise des Petrus empfangen, dass Christus starb für unsere Sünden nach den Schriften (1 Kor. 15, 3), so sehen wir, dass der ursprüngliche Petrus mit dem Paulus im Principe

---

<sup>1)</sup> Gal. 2, 8 und 2, 6. Gf. Holsten, das Ev. des Pls. I, 1 p. 75.

des paulinischen Evangeliums sich berührte, dass auch für ihn in dogmatisch religiöser Reflexion der Kreuzestod des Messias nach der Verheißung und also dem Heilswillen Gottes eine stellvertretende Loskaufung und Lösung<sup>1)</sup> von Sündenschuld und Strafe war, eine Vorstellung, die beim Petrus in unmittelbarem Zusammenhange mit den Abendmalsworten Jesu stehen musste. Denken wir weiter daran, dass der ursprüngliche Petrus im Jare 52 die von den Judaisten geforderte Notwendigkeit der Beschneidung der Heiden selbst für den apostolischen Werkgenossen des Paulus, den Titus, nicht zugestand; dass er kurz darauf in der paulinischen Gemeinde von Antiochia Syriens zum Greul für die Judaisten mit den heidnischen Gläubigen in heidnischen Lebensformen Tischgenossenschaft hielt, und erst unter dem Drucke des Jakobus mit Verleugnung früherer Überzeugung die Lebensformen des mosaischen Gesetzes wieder über sich nahm: so sind wir zu dem Schlusse gezwungen, dass Petrus in seinem ursprünglichen evangelischen Bewusstsein die Beschneidung und das Gesetz in seinen äußeren Lebensformen, ganz wie Paulus, gleichgültig setzte.<sup>2)</sup> Auch für Petrus muss es, wie für Paulus, Grundsatz gewesen sein, dass nicht der „Jude im Sichtbaren, sondern im Verborgenen“ und nicht die „Beschneidung am Fleische, sondern am Herzen“ das allein Wesenhafte sei.<sup>3)</sup> Wie wesenlos musste ihm also Judaismus und Beschneidung für den Heiden sein, der zum Glauben an den Messias und zu dessen Reiche berufen werden sollte! Und es trat ja mit diesem Bewusstsein Petrus noch aus den Schranken des jüdischen Bewusstseins nicht heraus. Hatte doch Israel in seinem religiösen Leben lange schon die Erfahrung gemacht, dass die ängstlichste Bewahrung der Kultus- und Lebensformen des Gesetzes und die Beschneidung

---

1) Man denke an die Worte λυειν und ἀγοραζειν bei dem andern Säulenapostel Johannes in der Apoc. 1, 5. 5, 9. 14, 3. 4. cf. c. Gal. 3, 13. 4, 5. 1 Kor. 6, 20. 7, 23.

2) Dies „gleichgültig setzte“, nicht aufhob, ist auch für Petrus entscheidend. Denn aus Gal. 2, 11 ff folgt, dass Petrus in Jerusalem unter Juden die Lebensformen des Gesetzes beobachtet hatte. Sonst hätte er schon in Jerusalem mit den Judaisten in Zwiespalt geraten müssen.

3) Röm. 2, 29.

im jüdischen Volke mit voller Gesetzeswidrigkeit der ethischen Tat verbunden gewesen, und war doch diese Aufklärung über die Gleichgültigkeit jener Lebens- und Kultusformen des Gesetzes für die Gerechtigkeit durch den Mund der Propheten und Psalmen in heiligen Schriften seit langem ausgesprochen worden.<sup>1)</sup> Es war nur der Geist dieser Propheten und Sänger Gottes, der in dem Bewusstsein und der Gewissheit des Petrus wieder zum Leben war erweckt worden. Und diese Gewissheit der Gleichgültigkeit jener äußeren Gesetzesformen für die wirkliche Gerechtigkeit gab dem Petrus, wie dem Paulus, die Möglichkeit unter Juden wie ein Jude zu bleiben, unter Heiden wie ein Heide zu werden.<sup>2)</sup> Aber diese Gewissheit der Gleichgültigkeit schuf auch die Übereinstimmung mit dem Paulus, wenn dieser die Heiden als Heiden ins Messiasreich zu berufen im Begriffe stand, ohne sie jenen Lebensformen des mosaischen Gesetzes unterwerfen zu wollen.

Mit dieser Gleichgültigkeit gegen die mosaischen Kultus- und Lebensformen musste sich aber auch beim Petrus die Betonung der geistigen, auf die Innerlichkeit des ethischen Willens gerichteten Gebote des Gesetzes verbinden. In ihnen musste der messiasgläubige Jude auch für Petrus seine subjective Tatgerechtigkeit suchen und finden. Und da nun auch Paulus in der Erfüllung dieser Gesetzesgebote und in dieser Gesetzeserfüllung die Aufgabe einer subjectiven Tatgerechtigkeit für die Gläubigen unter den Heiden aufstellte,<sup>3)</sup> so ergab sich eine Berührung beider Apostel auch in diesem wesentlichen Punkte des evangelischen Bewusstseins.

Mit diesen übereinstimmenden Zügen innerhalb des Gerechtigkeitsideals beider Männer, verbanden sich übereinstimmende Züge des Reichsideals und des Messiasideals. Wenn auch der ursprüngliche Petrus die Bestimmung des Messias und des Reiches und damit die Bestimmung des Evangeliums für das Gottesvolk Israels festhielt, so lagen doch, wie wir gesehen haben, in seinem Bewusstsein die Elemente, aus denen eine Ausdehnung des Reichs

---

1) Cf. z. B. Mich. 6, 6 ff. Jesaj. 1, 10 ff. Psalm. 50.

2) 1 Kor. 9, 20. c. Gal. 2, 12.

3) Röm. 13, 9. Gal. 5, 14. Cf. oben p. 14.

auf die Heiden unmittelbar sich ergab. Denn wenn Petrus die religiöse Beziehung des Menschen zu Gott in die Innerlichkeit des ethischen Wollens verlegte, so war, wenn auch anfangs noch unbewusst, die Erhebung des religiösen Bewusstseins über das National-jüdische in das Allgemein-menschliche unmittelbar damit gegeben. Und wenn allerdings Petrus mit seiner ursprünglichen Beziehung des Reichs auf Israel das national-religiöse Messiasideal des Davidssones irgend wie festhalten musste, so anerkannte doch auch Paulus, dass der Messias Davids Son sei, und in der Einwohnung des Gottesgeistes in Jesus von Nazareth sahen beide gleichmäßig das göttliche Wesenselement, welches Jesus, den Davids-son, zum Messias, zum Gottesson und zum Herrn erhoben hatte.<sup>1)</sup>

Bei dieser Übereinstimmung und Berührung des evangelischen Bewusstseins des ursprünglichen Petrus und des Paulus in den Punkten, in denen ein späteres judenchristliches Bewusstsein dem Paulus entgegentrat, darf es nicht Wunder nehmen, wenn Petrus damals, als er durch den ersten Besuch des Paulus dazu gedrängt wurde, die Stellung des Evangeliums Jesu Christi zu den Heiden sich zum Bewusstsein zu bringen, mit der göttlichen Mission des Paulus in voller Übereinstimmung sich fand.

Und doch lag im Hintergrunde des Bewusstseins des Judenapostels und des Heidenapostels offenbar schon in dem Augenblicke ihrer Einigung vom Jare 38 ein Punkt des Unterschiedes, der zuerst den Petrus drängte, im Jare 52 vom Paulus sich zu trennen, dann im Jare 53 den Paulus zwang, dem Petrus sich entgegenzustellen.<sup>2)</sup>

Als nämlich Paulus nach dem Besuche beim Petrus zur Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden nach Syrien und Kilikien gegangen war<sup>3)</sup>, da stiftete er Gemeinden, wie wir sie später in Antiochia Syriens finden, gemischte Gemeinden, deren Lebens-einheit dadurch hergestellt wurde, dass Paulus die jüdischen Gläubigen bestimmte, in heidnischen Lebensformen mit den Heiden zu verkehren. Es vollzog sich diese entscheidende Gemeindebildung

---

<sup>1)</sup> Röm. 1, 3. 4.; 9, 5. Gal. 4, 4.

<sup>2)</sup> Gal. 2, 9; 2, 11.

<sup>3)</sup> Gal. 1, 21.

innerhalb der Jare 40—50 unter dem paulinischen, von Petrus anerkannten Grundsatz der Gleichgültigkeit der jüdischen oder heidnischen Lebensformen für die Gerechtigkeit vor Gott.<sup>1)</sup> In dieser „Neuschöpfung“ sahen messiasgläubige Juden aus der Gemeinde Jerusalems die Vernichtung des Judentums, den Untergang des Gottesvolkes und der Beschneidung und des Gesetzes und der Verheißungen Gottes. Und sie war dies und sie sollte es sein im Sinne des Paulus. Sendlinge dieser jüdischen Messiasgläubigen aus Jerusalem schlichen sich daher in jene paulinischen Gemeinden ein, um die Gemüter wider den Paulus zu erregen und jene Gemeindeschöpfungen zu zerstören. Sie bewiesen den Heiden, es müsse, wer als Christ im Messiasreiche an den Verheißungen des Gottesvolkes teilnehmen wolle, zuvor Abrahams-same d. h. durch Beschneidung und Gesetz Jude werden.<sup>2)</sup> Und um diese Forderungen in paulinischen Gemeinden durchzusetzen, bestritten sie das Apostelrecht und die Apostelselbständigkeit des Paulus und forderten seine Unterordnung unter die Säulen der Kirche Jakobus, Petrus, Johannes. Diese Forderung der Unterordnung des Paulus unter jene Säulenmänner, also auch unter den Petrus, den Apostel des Judentums, war aber nur Mittel für den Endzweck, das Evangelium des Paulus durch das der Säulenapostel zu beseitigen.<sup>3)</sup> Dies zwingt zu dem Schlusse, dass jenes Evangelium der Säulenapostel, dessen Träger Petrus bis dahin gewesen war,<sup>4)</sup> Juden und Heiden aus den Schranken des Judentums nicht herausgehoben habe. Damit stimmt jener Sonderungsvertrag von Jerusalem, der die jüdischen Gläubigen vom Evangelium des Paulus abschließen, an das Evangelium des Petrus binden sollte, um sie dem Judentum zu erhalten. Und da es sich bei der Durchsetzung dieses Zweckes neben der Beschneidung und durch dieselbe um die Aufrechterhaltung des

<sup>1)</sup> Gal. 6, 15. 5, 6. S. das Ausführlichere weiter unten und Holsten: Das Evang. des Pls. I, 1 p. 11 ff.

<sup>2)</sup> Gal. 2, 4 cf. Gal. 3, wo Paulus gegen Männer solchen Geistes kämpft. Die Forderung der Beschneidung war aber für jene Männer eine Vorbedingung der Unterordnung unter das Gesetz Moses, das Paulus aufgehoben hatte.

<sup>3)</sup> Gal. 2, 5.

<sup>4)</sup> Gal. 2, 7. 8.



mosaischen Gesetzes handelte: so muss das Evangelium auch des ursprünglichen Petrus im Gerechtigkeitsideale das Gesetzesprincip nicht nur nicht aufgehoben, sondern erhalten haben.

Wie aber ist dies mit der oben nachgewiesenen Eigentümlichkeit des religiösen Bewusstseins des ursprünglichen Petrus zu vereinigen? Wie stimmt dies mit jener Überzeugung des ursprünglichen Petrus, dass der Kreuzestod des Messias, unter dogmatisch-religiöse Anschauung gestellt, ein Tod für die Sünde gewesen sei nach den Schriften? <sup>1)</sup> Denn diese Überzeugung war doch für Paulus die Grundlage zu der Folgerung gewesen der Aufhebung des Gesetzes und seines Heilsprincipes durch Gott in dem gekreuzigten Messias.<sup>2)</sup> Sollte derselbe Grund für Petrus dieselbe Folge nicht gehabt haben?

Der Mittelpunkt jeder Religion ist an dem Punkte, wo sie die Frage beantwortet: was soll ich tun, dass ich das Leben möge haben? <sup>3)</sup> Die jüdische Religion hatte diese Frage durch die Forderung der Gesetzesgerechtigkeit beantwortet. Das paulinische Evangelium hatte diese Gesetzesgerechtigkeit aus eigenem Werk in einer Gottesgerechtigkeit aus Glauben aufgehoben und hatte damit das Judentum abgetan. Nur wenn der ursprüngliche Petrus die Werkgerechtigkeit des Gesetzes in seinem Evangelium und seinem Bewusstsein festhielt, konnte eine Unterordnung des Paulus unter den Petrus das religiöse Interesse der judaistischen Gegner des Paulus befriedigen, konnte Paulus diese Unterordnung als die Vernichtung der Wahrheit des Evangeliums für die Heiden erklären, konnte Petrus in dem Scheidungsvertrage von Jerusalem gegenüber dem Paulus und Barnabas auf der Seite des Evangeliums an die Juden stehen.<sup>4)</sup>

Nun haben wir oben p. 12 den Punkt bezeichnet, an welchem Paulus, gedrängt durch die logische Folgerung aus dem Heilsprincipe des Kreuzestodes des Messias und durch die religiöse Forderung der Wirklichkeit der Gerechtigkeit in der messianischen Zeit zur Verwirklichung des Reiches, in seiner

<sup>1)</sup> 1 Kor. 15, 3.

<sup>2)</sup> Röm. 10, 4.

<sup>3)</sup> Mat. 19, 16; Mc. 10, 17; Lks. 10, 25 cf. c. Deut. 30, 15—20 LXX.

<sup>4)</sup> Gal. 2, 4; 2, 5; 2, 9.

Gestaltung des Gerechtigkeitsideals die Grenze des jüdischen Bewusstseins überschreitet. Der Punkt liegt da, wo Paulus in seinen Folgerungen aus dem Kreuze des Messias als der Offenbarungstatsache des Heilswillens Gottes den Schritt aus dem Negativen ins Positive tut und vom Sündenerlass für den Gläubigen zum Gerechtigkeitsgeschenk an den gerecht Erklärten fortschreitet. Denn mit diesem Schritte gelangt Paulus zu einer objectiven Heilsgerechtigkeit der göttlichen Gnade und hebt die subjective Tatgerechtigkeit des menschlichen Werkes auf. Mit diesem Schritte aber wird das paulinische Evangelium für das jüdische Bewusstsein unfassbar, das gebunden an die subjective Gesetzesgerechtigkeit des gesetzlichen Heilsprincipes die objective Gnadengerechtigkeit des Heilsprincipes des Kreuzes nur als einen unlösbarem Widerspruch mit der Gerechtigkeit Gottes begreifen kann.<sup>1)</sup> So sehen wir denn hier den Punkt, wo dieselbe dogmatisch-religiöse Reflexion auf den Kreuzestod des Messias, dass er im Heilswillen Gottes ein stellvertretender Tod für die Sünde der Sündigen sei, den Juden Paulus aus den Schranken des Judentums und seiner subjectiven Gerechtigkeit heraushob, ein anderes jüdisches Bewusstsein aber in den Schranken des Judentums und seiner subjectiven Gerechtigkeit festhalten konnte. Denn blieb das jüdische Bewusstsein bei der Folgerung des Negativen stehen, dass die Gnade Gottes im Kreuze des Messias Sünde und Schuld dem gläubigen Sünder erlassen habe, so trat nun zum Erwerb einer positiven Gerechtigkeit, one welche der Eintritt ins Reich undenkbar war, für den Gläubigen das Gesetzesprincip und seine subjective Gerechtigkeit wieder in sein Recht ein. Und mag nun dabei das mosaische Gesetz in seiner vollen Äußerlichkeit und Buchstäblichkeit, oder mag es in voller Innerlichkeit und Geistigkeit ge-

---

<sup>1)</sup> Daher z. B. das Streben des Paulus Röm. 3, 23—26 mit der Behauptung des: *δικαιούμενοι ὡρεαν τῇ αὐτοῦ χάριτι* die *δικαιοσύνη* Gottes und mit dem *δικαίων* das *δικαίον εἶναι* zu versöhnen.

fasst seien, das Gesetz als Heilsprincip ist erhalten.<sup>1)</sup> Und damit sind Glaube und Werke nicht ausschließende Gegensätze, wie bei Paulus, sondern einander ergänzende Momente für die Verwirklichung der Gerechtigkeit. Heilsprincip dieses noch in den Schranken des Judentums, wenn auch eines vergeistigten, festgehaltenen messianischen Bewusstseins wird nun: der Glaube und das Werk des Gesetzes.<sup>2)</sup>

Ein unmittelbarer Beweis dafür, es habe das ursprüngliche Bewusstsein und Evangelium des Petrus diese Form gehabt und bei aller Berührung mit dem des Paulus diesen Unterschied bewahrt, liegt in den paulinischen Briefen nicht vor. Aber ein mittelbarer und doch zwingender Beweis ist darin gegeben, dass nur unter dieser Annahme alle die anscheinend widersprechenden Tatsachen aus dem Leben des Petrus, die wir bisher aus den paulinischen Briefen kennen gelernt haben, ihre einheitliche Erklärung finden. Denn weiter begreift sich nun auch die Tatsache des Rückfalls des ursprünglichen Petrus in das volle Gesetz, in den Judaismus des Jakobus und in die ganze Äußerlichkeit der mosaischen Lebensformen. Denn nur wenn der ursprüngliche Petrus in seinem Bewusstsein und Evangelium mit dem Heilsprincipe des Gesetzes principiell und bewusst nicht gebrochen hatte, ist dieser Rückfall, der doch wider die Überzeugung des Petrus die Gleichgültigkeit der mosaischen Lebensformen für die Gerechtigkeit aufhob, für eine Persönlichkeit in der Stellung des Petrus begreifbar. Er begreift sich eben nur dadurch, dass in einem Augenblicke, wo es darauf ankam mit einem Principe zu brechen, dessen Folgerungen er nicht anerkannte, Petrus zur Anerkennung der Folge-

---

1) Daher verwirft Paulus in seiner Gerechtigkeitslehre nicht etwa das mosaische Gesetz, sondern das Gesetz als diese Form des göttlichen Willens. Das ist der Unterschied zwischen  $\delta$  νομος und νομος in der paulinischen Sprache. Cf. Holsten, der Gedankengang des Römerbriefes. Jahrbücher für protest. Theolog. 1879, 1 p. 127 Anm.

2) Gegen dieses Princip des petrinisch-judenchristlichen Evangeliums: δικαιοσυνη θεου εν αυτω αποκαλυπτεται εκ πιστεως εις εργα ist das Thema des Römerbriefes gerichtet: δικαιοσυνη θεου εν αυτω αποκαλυπτεται εκ πιστεως εις πιστιν. Röm. 1, 17. Cf. Gal. 2, 20, 21.

rungen sich gezwungen sah, deren Princip er nicht gebrochen hatte. Und endlich erklärt sich hieraus Bildung und Wesen der Kephaspartei in der paulinischen Gemeinde von Korinth. Denn diese Partei war, wie die andern korinthischen, eine innerhalb des Lebens der paulinischen Gemeinde entstandene, und offenbar solcher jüdischen Gläubigen, welche ursprünglich mit den Heidenchristen nicht nur in der Einheit des paulinischen Heilsprincips, sondern auch, wie die jüdischen Christen in Antiochia Syriens, in der Einheit heidnischer Lebensformen gestanden hatten. Als aber unter der Freiheit des paulinischen Principes der objectiven Glaubensgerechtigkeit in dieser Gemeinde griechischer Zuchtlosigkeit der Grundsatz Geltung gewann: πάντα μοι ἔξουσιον — und als damit sowol für das sittliche Handeln, wie für den religiösen Brauch die Grenzlinie zwischen Christlichem und Heidnischem verschwamm: da wird in dem verletzten Gemüthe der jüdischen Gläubigen die Notwendigkeit einer subjectiven Gerechtigkeit und einer Herrschaft des ethischen Gesetzes anerkannt sein. Und schon bevor die judaistischen Christumänner als „Diener der Gerechtigkeit“ und Apostel eines Gesetzesmessias in die Gemeinde sich eindrängten, werden jene jüdischen Gläubigen unter dem Namen und dem Principe des Petrus sich gesammelt und zwar den antipetrinischen Judaismus abgelehnt haben, um Glieder einer paulinischen Gemeinde zu bleiben, aber die petrinische Forderung einer vergeistigten und verinnerlichten subjectiven Gesetzesgerechtigkeit erhoben haben.<sup>1)</sup>

Weiteres für das Bewusstsein und Evangelium des ursprünglichen Petrus lässt sich aus den paulinischen Briefen nicht erschließen. Wenn aber das ursprüngliche Gerechtigkeitsideal des Petrus dem Heiden die Möglichkeit zugestand, gerecht zu werden ohne vorher durch Beschneidung und Gesetz Jude geworden zu sein: so wird auch das Reichs- und Messiasideal des ursprünglichen Petrus, wenn er beide in ihrer national-religiösen Form

---

<sup>1)</sup> 1 Kor. 1, 12; 6, 12 und 10, 23. 2 Kor. 11, 15. 13. Cf. Holsten, das Evang. des Pls. I, 1 p. 194 ff. und 196 Anm. 1.

noch festhielt, doch mehr die religiösen, als die nationalen Züge zum Ausdruck gebracht haben.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Man könnte wieder meinen, es ließe diese Lücke der paulinischen Briefe in der Messiasanschauung des ursprünglichen Petrus aus den Reden im ersten Teile der Apostelgeschichte sich ergänzen. Und offenbar liegt in diesen Reden eine Form des ältesten Messiasbewusstseins vor, wie sie in einem entscheidenden Punkte allein noch mit einer Stelle des Matthäusevangeliums 12, 18 sich berührt. Denn Grundlage der Messiasanschauung in diesen Petrusreden ist der Mann und Mensch Jesus der Nazaräer oder von Nazaret (2, 22; 3, 6; 4, 10; 6, 14. 10, 37), hervorgegangen durch natürliche Erzeugung als eine Frucht der Lende Davids aus dem Samen Davids (2, 30). Von einer Erzeugung durch den heiligen Geist in einer Jungfrau oder von einer Praeexistenz ist keine Rede. Dieser Mensch Jesus von Nazaret ist von Gott gesalbt mit dem heiligen Geiste und mit Geisteskraft (4, 27; 10, 38) und ist dadurch geworden der heilige Knecht Gottes, ὁ ἅγιος παῖς τοῦ θεοῦ, wie der charakteristisch unterscheidende Name für den noch auf Erden weilenden Messias in diesen Reden ist (3, 13. 26; 4, 27. 30; cf. die singuläre Stelle Mat. 12, 18). Name und Vorstellung sind nach Jesaja, aber nicht Cap. 53, sondern Cap. 42 gebildet. Durch diese Geistessalbung ist Jesus Prophet, und zwar der von Moses verheißene und von allen Propheten bezeugte, den Gott seinem Volke senden will (3, 22—24. cf. 7, 37. 10, 42. cf. Luk. 24, 19). Als dieser heilige Knecht Gottes und Prophet ist er der von Gott zum Messias und Herrn zuvorbestimmte (2, 36. 3, 20. 4, 26. 5, 42). Und als dieser gottbestimmte Messias ist er durch Wunder dem Volke Israel ausgewiesen (2, 22. 3, 6. 9, 34), woltuend und Heilung bringend allen, die in der Gewalt des Teufels waren (10, 38). Israel aber hat er Buße und Erlass der Sünden gebracht, one dass jedoch sein Tod Vermittelung der Versöhnung ist (5, 31. 3, 19. 10, 43), und hat ihm den Segen des Bundes verwirklicht, den Gott mit den Vätern in Abraham geschlossen (3, 25), hat ihm durch die Taufe die Verheißungsgabe des heiligen Geistes verschafft (2, 38) und ist dadurch für Israel Fürst und Urheber des Lebens geworden (3, 15. 5, 31. 4, 12 cf. 7, 38. 4, 2. 5, 20). Dieser Messias ist durch Gottes Vorsehung und Willen, aber nicht den Heilswillen, sondern den Schicksalswillen, zum Leiden vorherbestimmt (cf. Luk. 24, 26. Hebr. 2, 10) und als Leidender vorherverkündet (3, 18. 2, 23. 4, 28), aber one dass dieser Tod Ursache oder Mittel des Heils ist. Denn der judenchristliche Χριστός παθὼν ist nicht der Χριστός ἐσταυρωμένος des Paulus. Der Tod des Messias ist nämlich auch hier wol Ursache, und Mittel seiner eigenen Herrlichkeit (Luk. 24, 26. Hebr. 2, 9. 10. cf. Holsten, zum Evang. des Pls. u. Petrus p. 137 ff. namentlich 145—148). So ist der Messias getötet und gekreuzigt von den Juden durch die Hand gesetzloser Heiden (2, 23. 36. 3, 13—15. 4, 10. 5, 30. 10, 39). Gott aber durch seine Kraft hat ihn auferweckt (2, 24. 31. 32. 3, 15. 26. 4, 10. 5, 30), hat ihn erhöht zu seiner Rechten und zum Herrn gemacht (2, 33. 36. 5, 31. 10, 36), hat ihn zum Richter der Lebendigen und Toten bestimmt (10, 42). So weilt er im Himmel bis zur Wiederherstellung aller Dinge, wie Gott durch den Mund aller seiner Propheten vorherverkündet (3, 20. 21) um den Thron seines Vaters David einzunehmen (2, 30).



Wir blicken aber nun in eine eigentümliche Form des Evangeliums. Mit Bestimmtheit erkennen wir freilich nur die Form des in ihm verkündeten Gerechtigkeitsideals, unbestimmter die des Reichsideals; unerkennbar bleibt die des Messiasideals. Aber auch schon die Form des Gerechtigkeitsideals gibt dem Evangelium ein eigentümliches Gepräge. Dasselbe hält das Heilsprincip der Gesetzesgerechtigkeit fest; nur gestaltet es dieses Princip eigentümlich. Einmal löst es vom Gesetze die äußeren ritualen und ceremonialen Gebote mit der Beschneidung als gleichgültig für die Gerechtigkeit und bindet den Gläubigen nur an die geistigen, ethischen Gebote, indem es die religiöse Beziehung des Menschen zu Gott in den Geist, in das innere Wollen verlegt. Dann ergänzt es dieses Heilsprincip der Gesetzesgerechtigkeit durch die Gewissheit, dass, weil der Messias für unsere Sünden gestorben sei, der Gläubige die Gesetzesgerechtigkeit nur gewinne auf Grund der Vergebung der Sünde und Sündenschuld durch das Erbarmen Gottes. Und weil dies Evangelium das religiöse Verhältnis des Menschen zu Gott in das innere Wollen verlegt und durch die ethische Tat verwirklicht, so trägt es in sich die Fähigkeit zu einem allgemein menschlichen Universalismus über den nationalen des Judentums hinaus. Es entsteht aber nicht durch einen Bruch mit dem gesetzlichen Judentum, sondern durch eine Erlösung des idealen Judentums, wie es die Propheten und Psalmsänger vertreten, aus den Schranken des geschichtlichen, des nationalen Judentums und durch Gestaltung dieses idealen Judentums zu einer neuen Form der Wirklichkeit im Glauben an den gekommenen Messias.

Außer diesem Evangelium des Petrus tritt uns in den Briefen an die Galater und Korinthier ebenfalls aus dem juden-

---

Wir haben keinen unmittelbaren Gegenbeweis, dass diese Messiasanschauung die des Petrus nicht gewesen. Weil aber, wie schon gesagt (p. 8 Anm.) in diesen Reden die dogmatisch-religiöse Bedeutung des Todes des Messias, die dem ursprünglichen Petrus eigen war (1 Kor. 15, 3), ganz fehlt, und dieses Fehlen ein Zeichen des Judaismus ist: so mag auch die hier ausgesprochene Messiasanschauung eine judaistisch gefärbte sein. Sie gemant ganz an den ἄλλος Ἰησοῦς der korinthischen Judaisten (2 Kor. 11, 4.)

christlichen Kreise der Urgemeinde Jerusalems noch ein anderes Evangelium entgegen. Aber beide Evangelien sind nicht gleichzeitig. Denn die erste geschichtliche Spur des zweiten finden wir im Galaterbriefe, und seine erste Verkündigung fällt für uns zwischen die Jahre 53 und 56<sup>1)</sup>, also etwa 20 Jahre, nachdem Petrus seine Predigt begonnen hatte.

Was war Inhalt und Form dieses Evangeliums?

Ich verwundere mich, ruft Paulus voll Unmut den Galatern entgegen, dass ihr so rasch abfallt von dem, der euch in Gnaden Christi berufen hat, zu einem zweitanderen Evangelium, welches nicht ist ein anderes,<sup>2)</sup> außer dass gewisse Leute sind, die da euch verwirren und den Willen haben zu verkehren das Evangelium vom Christus.<sup>3)</sup> Die ausdrucksvollen Worte zeugen für Inhalt und Wesen dieses zweitanderen Evangeliums. Während Gott die heidnischen Galater berufen hatte, im Gebiete der Gnade Christi, nicht aber im Gebiete des mosaischen Gesetzes und seiner Gerechtigkeit (Gal. 5, 4) zu leben, zogen die Verkündiger jenes zweitanderen Evangeliums die heidnischen Christen aus dem Gebiete der Gnade in das des Gesetzes zurück (Gal. 5, 4). Und damit verkehrten sie, die wol ihr anderes Evangelium das Evangelium des Messias nannten, (2 Kor. 11, 13. 23) das paulinische Evangelium vom Christus. Denn den Christus, in dessen Tode Gott aus Gnaden den Sündern Gerechtigkeit geschenkt hatte, verwandelten sie in einen Messias, durch dessen

---

1) Dass auch dieses Evangelium noch mündliche Verkündigung war, ist freilich nur ein Schluss aus den Briefen an die Galater und Korinthier. Da die Träger dieses Evangeliums in Korinth überhaupt mit Beglaubigungsschriften auftraten und da sie als ἀποστολοι und διακονοι Χριστου (2 Kor. 11, 13. 23) ihr εὐαγγέλιον als das εὐαγγέλιον του Χριστου, του κυριου (trotz Gal. 1, 6. 7) behaupteten: so könnte man vermuten, dass die κηρυσσοντες εὐαγγέλιον ἑτερον (2 Kor. 11, 4), auch durch ein schriftliches Evangelium ihre Verkündigung begründet hätten, etwa durch λογια του κυριου, um mit ihnen das Evangelium des Paulus, der sich selbst verkünde (2 Kor. 4, 5), zu widerlegen. Aber da, wo man es erwarten könnte (2 Kor. 3, 1—11), ist keine Spur eines schriftlichen Evangeliums zu finden. Beriefen jene Verkündiger sich auf Schriften, so waren es außer ihren Empfehlungsbriefen die Bücher des mosaischen Gesetzes (2 Kor. 3).

2) Wenn es auch so genannt wird.

3) Gal. 1, 6. 7.

Lehre auch den Heiden Gott in seiner Gerechtigkeit das Gesetz Mosis zum Lohnverdienst der eigenen Gerechtigkeit auferlegt habe, und den Christus, der das Gesetz aufgelöst hatte, verkehrten sie in einen Messias, der das Gesetz festgestellt habe (Gal. 2, 18).

Im Sinne dieser Worte sehen wir denn auch die Verkündiger des zweitanderen Evangeliums die Forderung der Unterwerfung unter das mosaische Gesetz und seine Werkgerechtigkeit an die heidnischen Galater stellen, um das Evangelium des Paulus vom Kreuze Christi damit zu beseitigen (Gal. 3, 2. 4, 21. 5, 4. 3, 1 c. 5, 11 und 6, 12). Und zwar forderten sie die Beobachtung des ganzen Gesetzes. Für das Kultusgesetz und besonders das Sabatsgebot beweist dies unmittelbar die Stelle Gal. 4, 8—11. Und wenn für die Forderung der Beobachtung des Ritualgesetzes von seiten der heidnischen Gläubigen im Briefe an die Galater kein unmittelbares Zeugnis vorliegt, so wissen wir doch aus Gal. 2, 11—14, dass die Träger jenes Evangeliums die Beobachtung der Lebensformen des mosaischen Gesetzes von seiten der jüdischen Gläubigen für notwendig erklärten, weil sie das Leben in heidnischen Formen nach Norm des mosaischen Gesetzes für unreine Sündigkeit erachteten (Gal. 2, 17). Und wie sie deshalb in Antiochien die heidnischen Gläubigen von der jüdischen Messiasgemeinde absonderten, so wollten sie auch in Galatien gewiss mit aus demselben Grunde die heidnischen Gläubigen von der waren Messiasgemeinde ausschließen (Gal. 4, 17).<sup>1)</sup>

Und zu der Übernahme des vollen Gesetzes Mosis forderte jenes Evangelium zugleich die Annahme der Beschneidung (Gal. 5, 2. 3. 6. 6, 13) und forderte dieselbe als eine Notwendigkeit für die Teilnahme der Heiden am Messiasreiche.<sup>2)</sup>

Durch beides aber, durch die Forderung der Unterwerfung unter das Gesetz Mosis und unter die Beschneidung Israels, des

<sup>1)</sup> Die Worte Gal. 5, 3 können aber nicht so ausgelegt werden, als hätte man den Heidenchristen einzelnes vom Gesetz, etwa einzelne von den mosaischen Lebensformen erlassen wollen. Der Zusammenhang mit V. 4 (Röm. 2, 25) zeigt, dass in V. 3 der logische Ton nicht auf *ὅλον*, sondern auf *ποιησαι* liegt. Cf. Holsten, Ev. des Pls. I, 1 p. 121—22.

<sup>2)</sup> Cf. das *ἀναγκάζουσιν* Gal. 6, 12 mit 2, 14 und 2, 3.

Volkes der Auswal, sprach in jenem zweitanderen Evangelium das Bewusstsein sich aus, dass der Heide nur als Jude Christ sein könne, weil das Christentum nichts sei, als die volle Verwirklichung des Judentums. Das war der national religiöse Universalismus dieser jüdischen Monotheisten, wie ihre heiligen Schriften für die messianische Zeit ihn verheißen hätten.

Tragen damit das Gerechtigkeits- und das Reichsideal in dem Bewusstsein der Verkündiger jenes Evangeliums ganz die national-religiösen Züge des geschichtlichen Judentums, so ergänzt nun der zweite Brief an die Korinthier das Bild jenes Bewusstseins für das Messiasideal. „Wenn freilich, — ruft Paulus in tiefer Erregung den Korinthern zu 2 Kor. 11, 4 — wer da kommt, einen andern Jesus verkündet, den wir nicht verkündeten, oder einen zweitanderen Geist ihr empfanget, den ihr nicht empfinget, oder ein zweitanderes Evangelium, das ihr nicht annahmt: so ertraget ihr es trefflich.<sup>1)</sup> Der Inhalt des zweitanderen Evangeliums, das, wie in Galatien, so auch in Korinth als das ware Evangelium Christi zur Verdrängung des falschen paulinischen Evangeliums vom Christus gepredigt wurde, ist hier bestimmter angegeben. Es brachte zunächst einen zweitanderen Geist und erfüllte die Korinthier mit einer anderen inneren religiösen Triebkraft. Das war aber nicht der Geist der Sonschaft, der Geist des Glaubens, der Liebe, der Freiheit, sondern der Geist der Knechtschaft wiederum zur Furcht, der Geist des Gesetzes und seiner Werkgerechtigkeit.<sup>2)</sup> Das Gleiche haben wir schon im Galaterbriefe gefunden. Aber es verkündete das zweitandere Evangelium auch einen „anderen Jesus“. Nun war „Jesus“ im Bewusstsein des Paulus der Ausdruck für die irdisch wirkliche Erscheinung des gekommenen Messias. Als Jesus ist der Messias der Weibesson, der Mensch von Fleisch und Blut, ist er der aus dem Samen Davids gewordene, der Jude,

---

<sup>1)</sup> Cf. zu dieser Stelle: Holsten, zur Erklärung von 2 Kor. 11, 4—6; Ztschrift fr. wiss. Theol. von Hilgenfeld. 1874 p. 1 ff. Klöpffer, Comment. über d. zwte Sndshr. des Ap. Pls. an d. Gmnde. zu Korinth 1874. Und zum Ganzen cf. Holsten, Evang. ds. Pls. I, 1 p. 196 ff.

<sup>2)</sup> Röm. 8, 14. 15. Gal. 5, 1. 6.

ist er der Christus, soweit dieser Fleisch ist.<sup>1)</sup> Und diese Fleischeserscheinung des Messias hat für Paulus ihre religiöse Bedeutung. Durch sie wird der „Gekommene“ eben der in heiligen Schriften durch die Propheten verheißene, durch sie wird er der unter Gesetz getane, damit er die unter Gesetz Stehenden durch den Tod loskaufe, durch sie wird er das Abbild des Sündenfleisches, damit Gott in dem Tode des zur Sünde Gemachten die Sünde zum Tode verurteile und wir eine Gerechtigkeit Gottes würden in ihm.<sup>2)</sup> Aber bei allem dem bleibt Jesus nur der aus Israel hervorgegangene Messias dem Fleische nach,<sup>3)</sup> nur die Erdenerscheinung des Himmelsmenschen Christus, der in dem Weibessone zum Christus Jesus geworden ist. In dem Kreuzestode dieses Messias, dem Tode des Fleisches Jesu, hat aber Gott, was Fleisch ist an Jesu, zu Tode gebracht, damit durch die Auferweckung nur der zu einem geistigen Leibe verklärte Jesus in seiner einmal vollzogenen Vereinigung mit Christus fortlebe. Damit ist der Kreuzestod Christi Jesu als der Tod des Fleisches, das an dem Auferweckungsleben nicht mehr teilnimmt,<sup>4)</sup> für Paulus zugleich die Erklärung Gottes, dass alles, was der Messias durch das Fleisch ist, Weibesson, Davidsson, Jude, nur die vorübergehende und mit dem Tode vergangene Erscheinung des Messias ist und zum ewigen Wesen der Messiaspersönlichkeit nicht gehört. Freilich hat auch Paulus vor dem Tode des Messias nur den Messias nach dem Fleische gekannt und damals war dieser ihm der ware Messias; aber nach dem Tode, in welchem der Messias den Weibesson, den Juden, den Davidsson wieder abgetan hat, kennt er ihn nur noch als den himmlischen Geistesmenschen Christus Jesus, als das Ebenbild und den Son Gottes. Und damit ist die Messiasanschauung des Paulus eine neue geworden. Der Kreuzestod des Messias ist der Tod des jüdischen, des national religiösen Messiasideales,<sup>5)</sup> des Davidssones zur Verwirklichung des national religiösen Reichsideales.

1) Gal. 4, 4. Röm. 1, 3. 9, 5.

2) Röm. 1, 2. Gal. 4, 4. Röm. 8, 3. 2 Kor. 5, 21.

3) Röm. 9, 5.

4) 1 Kor. 15, 50.

5) 2 Kor. 5, 14—17 und dazu oben p. 18.



Wenn nun das zweitandere Evangelium einen „andern Jesus“ verkündete, so war dieser Andere nicht eine andere geschichtliche Persönlichkeit, als Jesus von Nazareth — ein ἑτερος Ἰησοῦς <sup>1)</sup> — sondern derselbe Jesus von Nazareth unter einer anderen Anschauung, als der paulinischen. Die Träger nämlich jenes Evangeliums waren bei der Messiasanschauung verharret, welche auch Paulus vor dem Tode des Messias in sich getragen hatte. Der Kreuzestod des Messias, der ihnen überhaupt ein Ärgernis, ein σκανδαλον, geblieben, <sup>2)</sup> hatte für sie auch nicht die Wirkung gehabt, wie für den Paulus; derselbe war ihnen nicht eine Offenbarungstatsache Gottes, dass der kreuzestote Jesus seinem Fleische nach, dass der Weibesson, der Jude, der Davidsson nur die dem Tode verfallene und vergangene Erdenerscheinung des „erstgeschaffenen himmlischen Menschen Christus“ <sup>3)</sup> gewesen sei, der jetzt nach seiner Auferstehung als der himmlische Geistesmensch Christus Jesus, frei geworden von seiner Fleischeserscheinung, fortlebe. Vielmehr hatte grade auch diese Messiasanschauung des Paulus ihnen sein Evangelium zu einem verhüllten gemacht, zu einem Widerspruch mit der Offenbarung Gottes in den heiligen Schriften, zu einem Irrwan des sich selbst Verkündigenden. Dagegen erwidert Paulus diesen Verkündigern jenes Evangeliums vom „andern Jesus“, dass der Gott dieser Weltzeit ihnen das innere Gedankenauge geblendet habe, damit diesem nicht strale der Lichtglanz des Evangeliums der Lichtherrlichkeit Christi, des Ebenbildes Gottes, das Gott ihm zur inneren Schau gebracht habe. <sup>4)</sup> Und mit diesen Worten spricht Paulus klar aus, dass die Verkünder jenes Evangeliums sich nur an die dem sinnlichen Auge offenbare Erscheinung des Messias hielten, an den Jesus als den in Fleisch und Blut aufgetretenen Weibesson, an den Juden, an den Davidsson, und dass sie in dieser ihrer sinnlichen

<sup>1)</sup> Cf. Mat. 11, 3 mit Luk. 7, 19. Aus dem Zusammenhange von 2 Kor. 11, 4 mit V. 3 geht hervor, dass Paulus aussprechen will, die Christusleute hätten die Korinthier zu einem andern Messias (Χριστος) verführt, dass sie dies aber durch Verkündigung eines „andern Jesus“ bewerkstelligt hätten.

<sup>2)</sup> Gal. 5, 11. 6, 12, 14. 1 Kor. 1, 23.

<sup>3)</sup> Cf. Holsten, das Evang. des Pls. I, 1, 341 ff.

<sup>4)</sup> 2 Kor. 4, 3—6.

Erscheinung das Wesen der Messiaspersönlichkeit erkannten. Mit diesem „anderen Jesus“ hielt also das zweitandere Evangelium, wie das national-religiöse Gerechtigkeits- und Reichsideal, so auch das national-religiöse Messiasideal des jüdischen, alttestamentlichen Bewusstseins fest.

Wenn aber dieses Evangelium mit vollem Bewusstsein dem Evangelium des Paulus in den paulinischen Gemeinden sich entgegenstellte, um es zu verdrängen, so bedurfte es der Begründung, um sein Recht in seiner Wahrheit zu beweisen. Da ist es nun gewiss eigentümlich, dass diese Begründung nirgends in den paulinischen Briefen, auch selbst in den Korintherbriefen nicht, auf Aussprüche des Herrn, auf seine Lehren und Gebote zurückgeht. Negativ begründet sich das andere Evangelium formell durch den Angriff auf das Apostelrecht des Paulus, dem es das alleinige Apostelrecht der Säulen der Gemeinde als der Augen- und Orenzeugen des Herrn entgegenstellt; <sup>1)</sup> materiell einmal durch den Widerspruch gegen die paulinischen Deutungen der Offenbarungsurkunden, die sein Evangelium als eine Verfälschung des Wortes Gottes und eine in der heiligen Schrift nicht wurzelnde Selbstverkündigung eines Irrlehrers (πλανος) aufzeigen, dann durch Konsequenzen aus dem Heilsprincipe des Paulus, die durch ihre Unmöglichkeit die Unwarheit des Principes beweisen. <sup>2)</sup> Positiv aber begründet es sich durch Rückgang auf die Offenbarungsurkunde der heiligen Schriften: auf Abraham und den ewigen Bund Gottes selbst mit ihm und seinem Samen, um die Beschneidung als die notwendige Bedingung der Teilnahme an der Heilsverheißung auch für die Heiden zu beweisen; auf Moses und den ewigen Bund Gottes durch ihn mit dem Volke der Beschneidung, um das Gesetz, das ganze, dem weder hinzuzutun, noch abzutun sei, als den ewigen Grund alles Heils auch

---

<sup>1)</sup> Cf. Gal. 2, 1—10 und das ὅποιοι ποτε ἦσαν; 5, 10 und das ὅστις ἀν ἡ, das wol auf den Jakobus geht (Holsten, Evang. des Pls. I, 1 p. 176 Anm. 74); 2 Kor. 10, 7. 11, 13. 23 und die οἱ τοῦ Χριστοῦ als ἀποστολοὶ und διακονοὶ Χριστοῦ. Es beweist dies allerdings die Gewissheit dieser Gegner des Paulus, dass der Messias für sie gegen den Paulus zeuge.

<sup>2)</sup> 2 Kor. 4, 2. 3. 5. 6, 8 (1 Thess. 2, 3) — Gal. 2, 17 (Röm. 6, 1. 15).

für die Heiden zu behaupten.<sup>1)</sup> Es muss daher für diese Begründung eine Lücke in den paulinischen Briefen angenommen werden, die aber aus den paulinischen Briefen von selber sich ergänzt. Denn wenn die Träger dieses Evangeliums, welche dasselbe anscheinend nur durch seine Übereinstimmung mit den Offenbarungsurkunden und der Offenbarungsgeschichte des Alten Bundes begründeten, doch als die „Hörigen Christi, die Apostel Christi, die Diener Christi“ auftraten (1 Kor. 1, 12. 2 Kor. 11, 13. 23): so müssen sie die Wahrheit ihres Evangeliums zugleich auf seine Übereinstimmung mit Christus gestützt haben.

So tritt in diesem „zweitanderen Evangelium“ eine dritte Form des Evangeliums uns entgegen. In bewusstem Gegensatz gegen die Verkündigung des Paulus baut dieses Evangelium im judenchristlichen Glaubensbewusstsein als Heilsprincip die subjective Gesetzesgerechtigkeit im Sinne des national-religiösen Gerechtigkeitsideals und der Bewahrung des ganzen Gesetzes wieder auf, baut als Heilshoffnung eine Reichsanschauung mit ihrer Lebensvollendung im Sinne des national-religiösen Reichsideals und der Verwirklichung des Davidischen Reiches wieder auf, baut als Bild des Heilserretters eine Messiasanschauung im Sinne des national-religiösen Messiasideals und der Verwirklichung des Davidssones wieder auf. Das Christentum dieses Evangeliums ist das Judentum verbunden mit dem Glauben, dass Jesus von Nazareth der sei, der da kommen sollte. Aber der Glaube an Jesus als Messias ist nicht der Glaube an den Gekreuzigten, nicht einmal der Glaube an den auch Gekreuzigten. Denn das Kreuz des Messias ist ein Ärgernis, ein unlösbares Rätsel, das aus dem Evangelium ausgeschieden wird, das, wenn es auch als geschichtliche Tatsache vom leidenden Messias nicht verschwiegen bleibt, doch durch die Verkündigung des Auferstandenen und vom Himmel her kommenden Messias ersetzt wird.<sup>2)</sup> Dieses Evangelium ist im Christentum die Restauration des geschichtlich

<sup>1)</sup> Gal. 3, wo Paulus diese Begründung des gegnerischen Evangeliums auf Abraham und Moses bekämpft, dann 2 Kor. 3, 6—11, wo Paulus die Berufung auf die göttliche Herrlichkeit der Sinaioffenbarung und ihre Ewigkeit bestreitet. Cf. Genesis Cap. 17. Exod. 20. 34, 27—35. Deut. 4, 2. 12, 32.

<sup>2)</sup> Gal. 5, 11. 1 Kor. 1, 23 cf. Act. 1, 22.

wirklichen Judentums, wie es seit der Rückkehr aus dem babylonischen Exil in seiner nationalen Beschränktheit sich entwickelt hatte.

Woher aber dies Evangelium? Woher seine Verkündiger?

Die Briefe des Paulus an die Galater und Korinthier geben uns über die allmähliche Entstehung dieses Evangeliums, über den Ort, wo es entstand, über die Gründe, aus denen es entstand, über die Männer, in deren Bewusstsein es entstand und von denen es verkündet wurde, hinreichenden Aufschluss.<sup>1)</sup>

Der Geist dieses Evangeliums und die Geister, welche es verkündigten, treten uns geschichtlich zuerst in den Gemeinden entgegen, welche Paulus auf seiner ersten Missionsreise seit dem Jahre 38 in den Gegenden Syriens und Kilikiens gegründet hatte.<sup>2)</sup> Wie das Bild der Gemeinde von Antiochia Syriens zeigt,<sup>3)</sup> waren dies aus gläubig gewordenen Juden und Heiden gemischte Gemeinden. Die Lebenseinheit dieser gemischten Gemeinden war dadurch geschaffen, dass die jüdischen Gläubigen „heidnisch lebten“. Denn Paulus hatte sie überzeugt, dass „weder Judentum noch Heidentum eine Bedeutung habe“ für die Gerechtigkeit, dass die Lebensformen des mosaischen Gesetzes für die Gottesgerechtigkeit gleichgültig seien. Und mit dieser paulinischen Bildung gemischter Gemeinden trat der Messiasglaube als eine Neuschöpfung aus dem Gebiete des Bewusstseins in die Wirklichkeit des Lebens.<sup>4)</sup>

Aber mit dieser Wirklichkeit trat auch die Tatsache ins Bewusstsein, die bis dahin den jüdischen Messiasgläubigen in Judäa und Jerusalem noch verborgen geblieben war, dass im Evangelium des Paulus „Ende des Gesetzes Christus“ sei zur Gerechtigkeit für jeglichen, der da gläubig ist. Denn eben daran, dass in den paulinischen Gemeinden fortan Juden heidnisch lebten, ward die Auflösung des mosaischen Gesetzes und des Judentums durch das Heilsprincip des Paulus vom gekreuzigten Christus Lebenswirklichkeit, Lebenserfarung.

1) Cf. zum folgenden: Holsten, das Evang. des Paulus I, 1 p. 11—32.

2) Gal. 2, 4 cf. c. Gal. 1, 21.

3) Gal. 2, 11 ff.

4) Gal. 6, 15. 5, 6. 1 Kor. 7, 19.

Es darf uns nicht Wunder nehmen, dass diese gemischten Gemeinden in Syrien und Kilikien ein Gegenstand leidenschaftlicher Erregung in den christlichen Gemeinden Judäas und ihres Mittelpunktes Jerusalems wurden, nicht Wunder nehmen, dass auch tief religiöse Gemüther unter den jüdischen Christen, wie Jakobus, von dieser Erregung ergriffen wurden. Verkündete doch die Gottesoffenbarung, aus welcher noch das religiöse Bewusstsein des jüdischen Messiasgläubigen sich formte, das Gesetz Mosis als einen ewigen Bund Gottes mit Israel, seinem Volke, damit es in allen Geboten wandelnd Segen und Leben als Lohn gewinne, von irgend einem Gebote aber zur Linken oder Rechten abweichend Fluch und Tod als Lohn empfangen.<sup>1)</sup> Zwar hatten die Propheten und Psalmsänger gegen diese ritualen Gebote des Gesetzes geeifert, wenn Israel bei aller peinlichsten Erfüllung derselben Widergesetzliches begehrte und handelte. Aber kein Prophet hatte ein Bild der gesetzlich reinen Gemeinde in der Zeit des Messias oder jene Lebensformen des mosaischen Gesetzes gezeichnet.<sup>2)</sup> Und grade in den letzten Jahrhunderten seit der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft hatte Israel wieder mit der ängstlichsten Scheu an das Gesetz sich angeklammert als den einzigen Halt, als den einzigen Trost, als die einzige Hoffnung seines zertretenen Lebens. Und damit hatte Israel wieder den tiefsten Abscheu gegen die sündige Unreinheit heidnischer Lebensformen in sich genährt. Freilich hatte nun der Messias in der ursprünglichen Messiasgemeinde den Geist der Gesetzesinnerlichkeit und der Gleichgültigkeit gegen alle äußeren Gesetzesformen geweckt.<sup>3)</sup> Aber in Judäa und Jerusalem war mit dieser Innerlichkeit und Gleichgültigkeit keine Aufhebung der mosaischen Lebensgebräuche verbunden worden. Der jüdische Gläubige lebte in der Freiheit seiner Innerlichkeit dennoch jüdisch und nicht heidnisch; er hatte in der Vergeistigung des Gesetzes von dem ritualen Gesetze wol sein Denken befreit,

---

<sup>1)</sup> Deut. 5, 32. 33.

<sup>2)</sup> Jeremia 3, 31 ff. verkündet ein ins Herz geschriebenes Gesetz ohne Aufhebung des ritualen Gesetzes.

<sup>3)</sup> Röm. 14, 14.



aber nicht sein Leben gelöst. So gab die größere Gesetzesfreiheit des Gedankens doch kein Ärgernis den gesetzesgebundenen Gemütern, zumal da auch jenes freiere Denken das Heilsprincip der Gesetzesgerechtigkeit noch festhielt <sup>1)</sup>)

Diese Beziehung der gesetzesfreieren und gesetzesgebundeneren Gemüter zum mosaischen Gesetze änderte sich aber sofort, als in den gemischten Gemeinden des Paulus die Freiheit vom Gesetze principiell begründet und consequent ins Leben geführt wurde. Jetzt sah der Gesetzesgebundene, wohin eine auch nur theoretisch freiere Stellung zum Gesetze den messiasgläubigen Juden führen werde; er sah, dass diese Befreiung mit der Zerstörung des Judentums den Verlust alles dessen bringen werde, was ein noch jüdisch frommes Gemüt als das Heiligtum seines Herzensbewarte. <sup>2)</sup>)

Und mit dieser Erfahrung erwachte in noch jüdisch empfindenden Gemütern unter den Messiasgläubigen eine leidenschaftliche Tatkraft gegen jenes Evangelium und jenen Prediger des Evangeliums, der Israel und seine ewigen Güter mit Zerstörung bedrohe.

So begreifen wir, dass aus der Urgemeinde Jerusalems — denn hier sucht Paulus sie später auf und hier bekämpft er sie — etwa gegen Ende des fünften Decenniums „Lügenbrüder“, wie Paulus sie nennt, in jene gemischten Gemeinden des Paulus sich eindrängten, um ihn und sein Evangelium in seinen eigenen Gemeinden zu vernichten. Aber es wäre dieser Vernichtungskampf gegen den Paulus eine Lächerlichkeit gewesen, wenn jene Männer nicht auf die entscheidende Gemeinde des jüdisch christlichen Gebietes, nicht auf Jerusalem sich hätten stützen können, wenn also der Geist, der sie trieb, nicht in Jerusalem die Herrschaft gehabt oder gewonnen hätte. Wir dürfen deshalb annehmen, was freilich die paulinischen Briefe unmittelbar nicht bezeugen, was aber aus

---

<sup>1)</sup> Cf. oben p. 29. 33.

<sup>2)</sup> Verf. weiß ja gewiss, dass Paulus seinen Gegnern andere Beweggründe leiht (Gal. 6, 11 ff. 2 Kor. 10. 11). Aber mit Hinblick auf Persönlichkeiten, wie Jakobus, wollte er herausheben, wie nicht allein Dünkel der Schriftgelehrten und Unlauterkeit der Pharisäer gegen das Evangelium des Paulus sich empörte. Der Judaismus war, wie jede Reaction, in der Entwicklung der Freiheit, eine geschichtlich notwendige Form.

den Verhandlungen in Jerusalem (Gal. 2, 1—10) und in Antiochien (Gal. 2, 11) sich ergibt, dass in diese Bewegung voll leidenschaftlichen Ernstes sofort auch Jerusalem mit allen Gemeinden Judäas hineingezogen wurde, dass die Scheidung der Geister, die sich jetzt an dem Evangelium des Paulus zu vollziehen anfang, auch in die judenchristlichen Gemeinden und in die Jerusalemische eindrang, dass die gesetzesgebundenen Gläubigen dahin arbeiteten, ihrem Geiste vor allem in Jerusalem das Übergewicht zu verschaffen.

Zunächst gelang es ihnen die Stellung des Paulus in seinen Gemeinden tief zu erschüttern. Sie richteten ihren Angriff gegen seine verwundbarste Stelle, gegen die Apostelberechtigung. Daraus, dass Paulus zu dem lebenden Messias außer aller Beziehung gestanden sei, führten sie den handgreiflichen Beweis, dass er kein Apostel des Messias, seine Lehre also Menschenlehre und Selbstverkündigung sei <sup>1)</sup>. Daher müsse er seine Selbständigkeit und sein selbständiges Evangelium den Säulen der Kirche unterordnen, von denen die eine der gläubig gewordene Bruder des Herrn, von denen die anderen beiden Augen- und Orenzeugen der Werke und Worte des Messias und von ihm bestellte Apostel seien <sup>2)</sup>. Und nachdem sie hierdurch dem Evangelium des Paulus den Rechtsgrund seiner Wahrheit entzogen und wider den Paulus als einen Irrlehrer das Seligkeitsinteresse erregt hatten, stellten sie in principiellern Gegensatze zu Paulus, der die Juden überzeugt hatte Heiden zu werden, die Forderung an die Heiden Juden zu werden, der Beschneidung und damit auch dem Gesetze sich zu unterwerfen. Und der Erfolg dieser Bekämpfung des Paulus in seinen eigenen Gemeinden war so groß, dass dieser, in der Besorgnis, seine vergangene und zukünftige Wirksamkeit möchte sonst vergebens werden, sich dazu gedrängt sah, im Jahre 52—53 nach Jerusalem zu gehen und über sein Evangelium an die Heiden und seine Apostelselbständigkeit die Entscheidung der Jerusalemischen Gemeinde und der Säulenmänner gegen jene „Lügenbrüder“ anzurufen.

<sup>1)</sup> Gal. 1, 12 cf. c. 1, 1. 2 Kor. 4, 5.

<sup>2)</sup> Gal. 2, 6 ὅποιοι ποτε ἦσαν.

Und bei der Verhandlung dieser beiden Fragen stand auch die Gemeinde Jerusalems in ihrer Mehrzahl noch treu zu jenem Geiste der Gesetzesinnerlichkeit, in welchem sie von Petrus war gegründet worden, in welchem sie 14 Jare früher die paulinische Berufung der Heiden ohne Unterwerfung unter das Gesetz mit Preis gegen Gott anerkannt hatte. Die judenchristlichen Gesetzes-eiferer setzten ihre Forderungen der Beschneidung der Heiden, der Unterordnung des Paulus und seines Evangeliums unter die Säulenmänner nicht durch. Und doch errangen sie einen Erfolg, der bezeugt, wie sehr doch der jüdische Geist in der Gemeinde Jerusalems angewachsen war. Die Säulenmänner Jakobus und Petrus und Johannes anerkannten einmal zwar als den Willen Gottes die Selbständigkeit des Paulus und Barnabas in ihrer Heidenverkündigung; aber sie anerkannten beide nur als Genossen des Werkes, nicht als Apostel des Messias. Weiter wurde dann ein Vertrag geschlossen, der die Verkündigungsgebiete sonderte, der dem Jakobus und Petrus und Johannes die Mission an die Juden, dem Paulus und Barnabas die Mission an die Heiden zuwies. Der Zweck dieses Sonderungsvertrages war gegen die „Neuschöpfung des Paulus“, gegen jene gemischten Gemeinden gerichtet, in denen der Jude in seinen Lebensformen Heide geworden war. Die Juden sollten fortan vertragsmäßig der Einwirkung des Paulus und seines Evangeliums entzogen werden, die jüdischen Gläubigen sollten an das mossaische Gesetz gebunden bleiben.

Eine solche Verhandlung und ein solcher mit Bewusstsein geschlossener Vertrag kann nicht ohne eine bewusste Begründung des unterschiedenen Standpunktes der beiden vertragsschließenden Parteien gedacht werden. Und wenn Paulus auch nur erzählt, wie er seine Apostelselbständigkeit und sein Apostelrecht als Gottes Willen begründet habe <sup>1)</sup>, so dürfen wir doch schließen, dass auch die judenchristliche und vor allen die gesetzeseifernde Partei ihre Stellung als in Gott begründet nachwies. Eine solche principielle Begründung konnte aber nur durch Rückgang auf das Gesetz Mosis als auf eine Offenbarung Gottes und daher

---

<sup>1)</sup> Gal. 2, 6—9.

eine ewige Offenbarung und einen ewigen Bund mit dem jüdischen Volke gewonnen werden<sup>1)</sup>). Der Vertreter dieser principiellen Begründung wird wahrscheinlich Jakobus gewesen sein. Denn es ist schon mit Recht nicht unbemerkt geblieben, dass Paulus, da, wo er (Gal. 2, 9) den Scheidungsvertrag darstellt, eigentümlicherweise dem Jakobus vor dem Petrus und Johannes den Vorrang gibt.

Was aber bei dieser Verhandlung in Jerusalem den Gesetzes-eiferern noch nicht gelungen war, dem jüdischen Gesetzesgeiste in der Jerusalemischen Gemeinde die Oberhand zu verschaffen, das brachte ihnen eine Tat des Petrus in der paulinischen Gemeinde von Antiochia Syriens.

Hierher war Petrus wol bald nach den Verhandlungen in Jerusalem gekommen, etwa im Jare 53, bevor noch Paulus seine zweite Missionsreise antrat. Den Grund seiner Herkunft weiß die Wissenschaft nicht. Er fand hier eine von jenen gemischten paulinischen Gemeinden, in denen die jüdischen Gläubigen in heidnischen Lebensformen Lebenseinheit mit den heidnischen Gläubigen übten. Denn die Gemeinde hatte ihren Ursprung vor dem Vertrage in Jerusalem. Petrus nun gab sich diesem gesetzesfreien Geiste, den er unter den jüdischen Gläubigen herrschend fand, anfangs hin. War es doch sein eigener Geist geformt durch den Geist des Herrn<sup>2)</sup>). Aber freilich musste diese Tat in der Gemeinde Jerusalems und bei den an das Judentum noch gebundenen Gemüthern die tiefste Erregung hervorrufen, in Jerusalem, wo man so eben durch den Sonderungsvertrag das Judentum im Christusglauben überzeugt war gerettet zu haben. Denn durch diese Tat des Petrus war jener Vertrag in seiner Wirkung vernichtet. Wenn der Apostel der Beschneidung, wenn eine Grundsäule der Gemeinde, wenn dieser Jünger des Herrn heidnischer Gesetzlosigkeit mit vollem Bewusstsein

---

<sup>1)</sup> Cf. Act. 15, 21 und den Gegenbeweis des Paulus gegen diese für ihn verhängnisvolle Begründung Gal. 3, 15—29. 19—25. 2 Kor. 3, 6—18. Paulus wird dadurch zur Konstruktion einer neuen Heilsökonomie gezwungen. Cf. Holsten, Ev. des Pls. I, 1. p. 94 ff. Derselbe: zum Evang. des Pls. u. Petrus p. 284—324.

<sup>2)</sup> Röm. 14, 14.

sich hingab, so war die Gesetzlosigkeit für Juden und Heiden als Gesetz des Messiasglaubens offen ausgesprochen. Nun war das Judentum allerdings in Gefahr. Und nun konnte man auch die gesetzesfreieren Gemüter wieder auf die Lebensgefahr des Judentums als die Consequenz ihrer eigenen, der petrinischen Gesetzesfreiheit hinweisen.

Unter dieser Bewegung muss der Geist der vollen Gesetzlichkeit und der Rückkehr auch zu den ritualen Geboten des mosaischen Gesetzes in der Gemeinde Jerusalems zur Herrschaft gekommen sein. Jakobus trat nach dem Weggange des Petrus ganz an die Spitze der Gemeinde und lieh den Gesetzeseseiferern das Ansehen seines Namens, den Ernst seiner Frömmigkeit, die Kraft seines Wollens. Und damit vollendete sich in der Gemeinde Jerusalems die Rückbildung des Judentums in den Judaismus.

Und was sich hier in Jerusalem vollzogen hatte, wirkte sofort auf Antiochien. Jakobus sandte Beschneidungsmänner dorthin an den Petrus und forderte von ihm Scheidung von den Heiden gläubigen und ihrer unreinen Sündigkeit und Rückkehr zu der Reinheit jüdischen Lebens. Wir haben keinen Grund zu der Annahme, dass Petrus die Schwere dieses Schrittes nicht gefühlt habe. Und es müssen daher schwerwiegende Gründe gewesen sein, die ihn bestimmten, den Schritt zu tun. Deshalb kann auch der am schwersten wiegende nicht gefehlt haben, die Erinnerung an das Gesetz als die ewige Offenbarung Gottes und den ewigen Bund mit Israel. Das war freilich nur eine formelle Begründung. Aber grade in dem formalen Principe lag die Kraft seiner ausschließlichen Geltung für alle, auch die kleinsten, die äußerlichsten Gebote. Auch von diesen ward die Abweichung zum Abfall von Gott, der das Leben in heidnischen Formen als unreine Sündigkeit hingestellt und den Messias als Diener der Gerechtigkeit, nicht der Sündigkeit gesandt habe <sup>1)</sup>. Und nur ein solcher Grund, der das religiöse Gemüt des Juden principiell band, konnte auch die Wirkung haben, dass nicht nur

---

<sup>1)</sup> Gal. 2, 15. 17.



Petrus heuchelte, wie Paulus es nennt, sondern auch die sämtlichen übrigen Juden der Gemeinde, sondern auch Barnabas, vierzehn Jare lang Gehülfe und eben noch in Jerusalem Genosse des Paulus, in die Heuchelei des Petrus mitfortgerissen wurden<sup>1)</sup>.

Mit der Unterwerfung aber des Petrus, des Apostels der freien Gesetzesinnerlichkeit, unter den Jakobus, den Eiferer auch für die jüdische Gesetzesäußerlichkeit, hier in Antiochien war der Sieg des Judaismus über das ursprüngliche Judenchristentum auch für Jerusalem dauernd entschieden. Wenn Petrus gewichen war, wer hätte noch Widerstand leisten können? Und so sehen wir denn seit dem Jahre 53 den Judaismus in Jerusalem herrschen, sehen von Jerusalem aus und gestützt auf Jerusalem die Apostel des Judaismus mit dem judaistischen Evangelium auch in die Heidengemeinden des Paulus, in die Gemeinden Galatiens ums Jar 55—56, Korinths ums Jar 57—58 dringen, um den Paulus niederzukämpfen, sein Evangelium zu verdrängen, seine Schöpfungen zu zerstören. Und dieser Bann des Judaismus über das Judenchristentum dauert, bis im siebenten Decennium der Tod des Jakobus, der jüdische Krieg, die Zerstörung Jerusalems, dieses furchtbare Gottesgericht über das gesetzeszelotische und doch gottesungläubige Judentum, diesen Bann des Judaismus über das Judenchristentum bricht und dem gesetzesfreieren, weil gesetzesinnerlichen Geiste des ursprünglichen petrinischen Evangeliums zu erneuerter Wirksamkeit Raum schafft.

So haben wir erfahren, woher „ein zweitan deres Evangelium“, woher seine Verkündiger gekommen. Das Ergebnis ist ein entscheidendes. Wir sehen, dass das judaistische Evangelium nicht das ursprünglich judenchristliche ist. Denn wir haben gesehen, dass dieses judaistische Gesetzesevangelium erst durch das paulinische Freiheitsevangelium ins Leben gerufen wird: dass es in bewusstem Gegensatze zu den Gemeindegründungen des Paulus in Syrien und Kilikien im fünften Decennium aufkeimt; dass es im bewussten Gegensatze und im Kampfe mit Paulus und seinem Evangelium im sechsten Decennium sich entwickelt und begründet. Daher die mit Reflexion auf das paulinische Evangelium ausgeprägten

---

<sup>1)</sup> Gal. 2, 13.

Züge dieses judaistischen: negativ die Ausmerzung des Kreuzes des Messias und die Verwerfung des Apostolates des Paulus; positiv die Forderung der Beschneidung und des Gesetzes mit ihrer Begründung in der Offenbarungsgeschichte Israels nach national-jüdischer Überlieferung und Anschauung. Wir haben aber auch gesehen, wie aus diesem Widerspruche des judaistischen Gemütes und Bewusstseins mit dem Evangelium des Paulus eine Scheidung auch in dem judenchristlichen Messiasglauben sich vollzieht; wie die Judaisten zwar wider den Paulus auf die Urapostel und die Urgemeinde sich stützen, weil in diesen Augen- und Orenzeugen des Messias die Quelle der Wahrheit, der Messias selbst, redet und wider den Paulus zeugt<sup>1)</sup>, wie sie aber während des Kampfes mit dem Paulus zugleich wider den Petrus und den petrinischen Geist mit vollem Bewusstsein ankämpfen, um wider den Paulus dem judaistischen Geiste in dem judenchristlichen Bewusstsein die Oberhand zu verschaffen; wie sie endlich durch die Macht principieller Begründung und folgerichtiger Durchführung, durch die Kraft des Jakobus und die Schwäche des Petrus dem Judaismus zu jarelanger Herrschaft den Sieg in Jerusalem gewinnen. Und wir erkennen damit, wie das judaistische Evangelium nicht allein von dem paulinischen, sondern auch von dem ursprünglich judenchristlichen, dem petrinischen, bestimmt sich unterscheidet, wie es daher nur als eine Umformung des ursprünglich petrinischen Evangeliums, als eine Rückbildung desselben in den Geist des gesetzlichen Judentums kann gefasst werden. Wir haben endlich gesehen, wie dieser Kampf des judaistischen Geistes wider den Paulus in den heidenchristlichen Gemeinden und dieser Sieg des judaistischen Geistes über den Petrus in der jerusalemischen Gemeinde mit all den tiefen Gegensätzen des religiösen Bewusstseins und den leidenschaftlichen Erregungen des religiösen Gemütes von einer Stätte ausgeht und

<sup>1)</sup> Ὁ Χριστὸς, ἀποστολοὶ Χριστοῦ, διακονοὶ Χριστοῦ, διακονοὶ δικαιοσύνης  
2 Kor. 10, 7, 11, 13—15, 23.

in eine Stätte immer wieder zurückgeht, wo im Kreise der Urapostel und der Urgemeinde die Erinnerung an das Messiasleben Jesu den geschichtlichen Stoff zu einer vollen Anschauung dieses Lebens sammelte; haben gesehen, wie dieser Streit der Geister und Gemüter in eine Zeit fällt, wo dieser geschichtliche Stoff, noch nicht zur Schrift erstarrt, in mündlicher Ueberlieferung lebte und, noch flüssig, die Form annahm, welche das religiöse Bewusstsein der geschichtlichen Wirklichkeit auftrugte.

Und welches war denn nun der Gegenstand, um welchen in diesem Kampfe die Geister und Gemüter rangen?

Stellen wir zur Beantwortung die drei ursprünglichen, mündlichen Evangelien noch einmal in ihren Grundzügen neben einander und gegeneinander.

Das Evangelium des Petrus, des Apostels an die Juden, hielt das Heilsprincip des Gesetzes mit seiner subjectiven Gerechtigkeit fest, verband aber damit, wenn auch noch unvermittelt, das Bewusstsein und Gefühl, dass durch den stellvertretenden, sündensünenden Kreuzestod des Messias ein Erlass der Sünde und eine Vergebung der Schuld durch Gottes Erbarmen dem Messiasgläubigen verliehen sei. Zugleich aber vergeistigte und verinnerlichte das petrinische Evangelium das Gesetz und seine Gerechtigkeit. Und wie es die religiöse Beziehung des Menschen zu Gott in das Herz verlegte, so bezog es die geistigen Gebote auf den innern Menschen, und setzte die äußeren, kulturellen und ritualen Gebote gleichgültig für die Gerechtigkeit. Durch diese Betonung des Innerlichen und diese Gleichgültigkeit gegen das Äußerliche erhob das petrinische Evangelium das Judentum, anfangs vielleicht noch unbewusst, seit der Berührung mit dem Paulus bewusst, in das allgemein Menschliche, und gestaltete die Reichsidee universal in dem Sinne, dass auch der Heide als Heide durch den Glauben an den Messias Jesus in sein Reich aufgenommen werde.

Das Evangelium des Paulus, des Apostels an die Heiden, verkündete das eine Moment im Heilsprincipe des petrinischen

Evangeliums, den Kreuzestod des Messias, als die Offenbarungstatsache eines neuen göttlichen Heilswillens zur Gerechtigkeit. Es hob damit das Heilsprincip des Gesetzes und die subjective Gesetzesgerechtigkeit aus Werken in einer neuen Form der objectiven Gottesgerechtigkeit aus Glauben auf. Weil diese objective Gottesgerechtigkeit auf Grund des stellvertretenden, sündensühnenden Todes des Messias von der Gnade Gottes dem Sünder zugerechnet wird: so schied das Evangelium des Paulus das religiöse Verhältniß von dem sittlichen Verhalten. Als den Inhalt dieses sittlichen Wollens und Tuns erhielt auch Paulus, wie Petrus, den geistigen Gehalt des mosaischen Gesetzes mit derselben Gleichgültigkeit, wie Petrus, gegen die äußeren Formen; aber indem er das geistige Gesetz auf sein inneres Princip, auf den Gottesgeist im Herzen, zurückführte, nahm er auch dem ethischen Gesetze die Form des Gesetzes, die Petrus festhielt. Das neue Heilsprincip des paulinischen Evangeliums mit der Aufhebung des mosaischen Gesetzes erhob dasselbe an sich schon in das Gebiet des allgemein Menschlichen und Universalen. Und so trug auch die Reichsidee des Paulus das Gepräge des Universalen, weil des Geistigen. Und die neue Anschauung vom Werke des Messias erzeugte im Bewusstsein des Paulus auch eine neue Messiasidee, in welcher der Jude und Davidsson Jesus von Nazareth zum Zwecke der Verwirklichung des Heilswillens Gottes die irdische Erscheinung des präexistenten, himmlischen Menschen Christus ward, der eigentlichen Messiaspersönlichkeit, zugleich des Ebenbildes Gottes und des Urbildes aller wirklichen Menschen, die in den Unterschieden ihrer Wirklichkeit in diesem Urbildsmenschen ihre Einheit haben <sup>1)</sup>.

Die judaistische Umformung des petrinischen Evangeliums hielt das Heilsprincip des Gesetzes und die subjective Gesetzesgerechtigkeit aus Werken fest und verwarf unter dem formalen Principe des mosaischen Gesetzes als einer göttlichen Offenbarung jede materielle Scheidung im Gesetze zwischen geistig-innerlichen und sinnlich-äußeren Geboten. Und weil das judaistische Bewusstsein

<sup>1)</sup> Gal. 3, 28.

auf dem Grunde der Offenbarungsgeschichte des jüdischen Volkes und ihrer nationalen Überlieferung das geschichtliche Judentum als eine göttliche und ewige Ordnung anschaute, so hielt es auch die Universalität des messianischen Reichsideals nur im Sinne des jüdischen Monotheismus fest, dass der Heide Jude werden müsse, um Bürger des Messiasreiches zu werden. In Übereinstimmung damit übertrug dann das judaistische Evangelium die Züge des national religiösen Messiasideals, des Davidssones, auf Jesus von Nazareth.

So unterscheidet sich das ursprüngliche petrinische Evangelium vom paulinischen. Jenes hält das Heilsprincip des mosaïschen Gesetzes fest, dieses hebt es auf; jenes sieht in der Lehre des lebenden Messias den Hauptinhalt seines Heilswerkes, dieses in der Todestat des Messias den wesenhaften Zweck seiner Heilserrettung; jenes hält das vergeistigte Gesetz als Form des ethisch religiösen Lebens fest, dieses bewart es nur als Inhalt des ethischen Lebens auf. Aber beide berühren sich miteinander. Für beide ist der Kreuzestod des Messias Ausdruck des göttlichen Heilswillens, für das petrinische Evangelium als Moment, für das paulinische als Princip. Für beide ist das vergeistigte und verinnerlichte Gesetz Mosis von ewiger Bedeutung; für beide das äußerliche Gesetz in Kultus und Lebensformen von zufälliger Gleichgültigkeit. Für beide endlich ist das Werk des Messias und das Messianische Reich gleich universal <sup>1)</sup>.

So berührt sich das ursprüngliche petrinische Evangelium mit dem judaistischen. Beide halten das Heilsprincip des mosaïschen Gesetzes und die subjective Gerechtigkeit des Gesetzeswerkes fest. Für beide ist die Lehre des Messias und sein Gesetz die wesentliche Aufgabe seines Erdenlebens. Aber beide unterscheiden sich von einander. Im Evangelium des Petrus

---

<sup>1)</sup> In dieser Berührung des ursprünglichen Evangeliums des Petrus mit dem des Paulus liegt es begründet, dass dieser das Evangelium des Petrus von dem der Judaisten scheidet, dass er das des Petrus und das seine ein εὐαγγελιον nennt, nur jenes das εὐαγγελιον της περιτομης, weil es das Gesetz als Heilsprincip noch festhält, seines das εὐαγγελιον εις τα εθνη; dass er aber das judaistische ein ετερον εὐαγγελιον nennt, ὁ οὐκ ἐστιν ἄλλο, und daher nur zwei Evangelien einander entgegensetzt.



wird das Kreuz des Messias als Vermittelung des Sündenerlasses festgehalten, im judaistischen durch die „Buße“ ersetzt;<sup>1)</sup> in jenem der ethische Geist des Gesetzes für das Wesenhafte erklärt, in diesem auch die rituale Form als notwendig behauptet; in jenem der allgemein menschliche Universalismus des Messiasreiches anerkannt, in diesem der jüdisch monotheistische Universalismus festgehalten.

So stehen sich schroff ausschließend einander entgegen das judaistische Evangelium und das paulinische. Ausschließen sich das Heilsprincip des Gesetzes Mosis und des Kreuzes Christi, die subjective Gesetzesgerechtigkeit des Werkes und die objective Gottesgerechtigkeit des Glaubens, der allgemein menschliche Universalismus des Sones Gottes und der national jüdische des Sones Davids, der Messias als Ebenbild Gottes nach dem Geist und der Messias als Spross Davids nach dem Fleisch. Grade immer was dem einen Evangelium die Wahrheit, das ist dem anderen ein Ärgernis.

Und so ist denn das Messiasleben Jesu von Nazareth, angeschaut und gestaltet als Verwirklichung der drei dogmatisch-religiösen Ideale des Judentums, des Gerechtigkeitsideals, des Reichsideals, des Messiasideals, jener Gegenstand, um welchen die urchristlichen Geister und Gemüter in ihrem Kampfe mit einander ringen.

Denn welcherlei Art sind die Unterschiede, welche diese drei Formen des Evangeliums trennten? Sind es geschichtliche? Dogmatisch religiöse sind es. Und welcherlei Art ist die Kraft, welche diese Unterschiede zeugt? Ist es die Verschiedenheit geschichtlicher Überlieferung vom Leben Jesu von Nazareth? Der Gegensatz dogmatisch-religiöser Reflexion ist es über das Heilswerk im Heilsleben des Messias aus Nazareth.

Und zwar lebt das Gedächtnis des geschichtlichen Lebens Jesu am unbefangenen im Bewusstsein und Evangelium des ursprünglichen Petrus vor seiner Berührung mit Paulus und den

---

<sup>1)</sup> Cf. Act. 5, 31.

Judaisten. Aber wie ja das Leben Jesu selbst als Messiasleben unter der Herrschaft jener dogmatisch-religiösen Ideale stand, so wird auch Petrus dieses Leben unter der Form jener dogmatischen Ideale angeschaut haben. Und dass dies in Wirklichkeit geschah, beweist 1 Kor. 15, 3. Die Reflexion über den Tod des Messias stand, wenn offenbar auch auf Grund der Abendmalsworte Jesu selbst, doch schon unter dem Worte der Schrift und empfing von ihm seine Form. Dagegen ist das Evangelium des Paulus ganz hervorgegangen aus dogmatisch-religiöser Reflexion einseitig nur auf die Tatsache des Kreuzestodes des Messias. Und die Umformung des petrinischen Evangeliums durch die Judaisten ist ganz die Tat dogmatisch-religiöser Reflexion auf das Evangelium des Paulus. Denn wo lag der Punkt, von welchem der Anstoß ausging zu der Bewegung des religiösen Bewusstseins, aus welcher jene drei unterschiedenen Formen des Evangeliums hervorgingen? Da das judaistische Evangelium ganz durch das paulinische hervorgerufen und bedingt ist: so lag jener Punkt zwischen dem paulinischen und petrinischen Bewusstsein. Was aber drängte den Paulus über jenes urchristliche Bewusstsein des Petrus hinaus, das er doch kannte, weil er es verfolgte? Der Kreuzestod des Messias. Aber nicht die geschichtliche Tatsache des Kreuzes, sondern die dogmatisch-religiöse Deutung der Tatsache im Bewusstsein des Petrus, deren Form diesen schneidendsten Widerspruch mit dem jüdischen Bewusstsein für Paulus nicht hob.

Denn ein religiöses, theistisch-teleologisches Denken konnte in diesem Tode des Heilsbringers nur eine Tat des Willens Gottes, also eine Tat des göttlichen Heilswillens sehen. Also doch, wenn eine Tat Gottes, eine notwendige Tat seines Heilswillens.<sup>1)</sup> Warum aber notwendig anders, als weil nur durch sie das Heil, das verheißene, verwirklicht werden konnte. Und warum nur durch sie anders, als weil aus dem Gesetze die Gerechtigkeit, die Bedingung des Heils, unmöglich war?

Aber im Bewusstsein des Petrus und im urchristlichen

---

<sup>1)</sup> Cf. das: ἀρα Χριστος ὅθεν ἀπέθανεν Gal. 2, 21.

Evangelium war der Kreuzestod des Messias nur Vermittelung des Erlasses der Sündenschuld, nicht des Geschenkes der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit selbst blieb gebunden an das Gesetz. Aber wozu in diesem Falle der Tod des Messias, wenn das Gesetz und die Gnade die Gerechtigkeit des Volkes doch bisher nicht gebracht, weil die Verheißung des Reichs doch bisher nicht verwirklicht hatten?

So ward Paulus gedrängt über das dogmatisch-religiöse Bewusstsein des Petrus hinaus zu gehen, um das Rätsel des Kreuzesärgernisses zu deuten. Und von dieser Deutung aus formte der dogmatisch-religiöse Gedanke ein Evangelium, welches das Judentum auflöste. Und gegen diese Auflösung gestaltete der dogmatisch-religiöse Gedanke ein Evangelium, welches das Judentum wieder aufbaute.<sup>1)</sup>

Und weil die Unterscheidungsmerkmale der drei Evangelien dogmatisch-religiöse Grundgedanken waren, an denen die Gewissheit des Glaubens, der Friede des Gemütes, die Hoffnung des Lebens hing, und weil jedes einzelne Evangelium in sich ein dogmatisch-religiöses Princip besaß, durch welches die andern beiden ausgeschlossen wurden: so musste auch das eine Evangelium das andere verdrängen, bis zur Vernichtung bekämpfen. Denn das Seligkeitsinteresse des dogmatisch-religiösen Gemütes kennt nur das entweder—oder.

Was aber waren denn endlich jene dogmatisch-religiösen Ideen und Ideale der Gerechtigkeit, des Gottesreichs, des Messias für das Evangelium? Nicht der Geschichtsstoff des Lebens Jesu von Nazareth, des Christus. Wol aber die großen Formprincipien, unter deren Herrschaft das geschichtliche Leben Jesu von Nazareth als das Messiasleben des Heilbringers von den heilverlangenden Gemütern gestaltet wurde, um darin und daraus die Gewissheit des Heiles, ihres Heiles zu besitzen.

Bis die altkatholische Kirche in den Glaubensregeln, die Reichskirche in den Glaubenssymbolen den Weg eigener dogma-

---

<sup>1)</sup> Gal. 2, 18.

tischer Entwicklung beschrift, waren die Evangelien in der Darstellung des geschichtlichen Lebens des Messias zugleich die Dogmatik des Urchristentums, die Quelle der Glaubenswarheit und das Bekenntnis der Glaubensgewissheit.<sup>1)</sup> Das lag mit Notwendigkeit im Wesen des Evangelieninhaltes, im Wesen der Evangelienverkünder. War etwa Jesus von Nazareth ein geschichtlicher Charakter? War er nicht ein unendlich noch Höheres, nicht in seinem geschichtlichen Charakter Heiland, Heilsbringer und Heilsvollender? Kann es Wunder nehmen, wenn sein Leben in dem Bewusstsein seiner Apostel und Gläubigen nicht unter eine geschichtliche Anschauung trat, sondern unter eine dogmatisch-religiöse? Wenn dasselbe als die Wirklichkeit jener religiösen Ideale gefasst wurde, zu deren Verwirklichung der Messias gekommen war? Und waren etwa die Verkünder des Evangeliums Quellenforscher für einen geschichtlichen Versuch über Jesus von Nazareth? Waren es nicht Männer des Glaubens, welche aus der Gewissheit ihres Glaubens und ihrer Seligkeit für die Glaubensgewissheit und die Seligkeit ihrer Gemeinden das Leben des Messias als die Verwirklichung des verheißenen Heils predigten, als die Quelle aller Lebenswarheit und Lebensseligkeit? Kann es Wunder nehmen, wenn sie in dem geschichtlichen Leben des Messias die Verwirklichung jener Heilsprincipien in der Form anschauten, die ihnen zur Gewissheit des Glaubens, in der Form darstellten, die ihnen zum Grunde der Seligkeit geworden war? Kann es Wunder nehmen, wenn im urchristlichen Bewusstsein, um das Messiasleben Jesu im Evangelium zu gestalten, die geschichtliche Erinnerung mit dem dogmatischen Gedanken sich vermälte und durch die dogmatischen Principien der geschichtliche Stoff seine Form empfing?

Dass aber in Wirklichkeit geschah, was aus der Natur der Sache folgt, liegt in dem Unterschiede jener drei ursprünglichen,

---

<sup>1)</sup> Zum Beweise stelle man neben einander das Messiasprogramm der Evangelien: Mat. 5, 17—20; Mark. 1, 23—28; Luk. 4, 16—30; Joh. 1, 1—18.

ungeschriebenen Evangelien vor Augen. Der Geist, um mit Paulus zu reden <sup>1)</sup>, der in dem geschichtlichen Stoffe jener Evangelien lebt und die an sie Gläubigen beseelt, ist ein dogmatisch-religiöser Geist. Und der Unterschied jener Evangelien ist das Erzeugnis eines dogmatisch-religiösen Gegensatzes, der gegensätzlichen Form, in welcher die messianischen Ideale der Gerechtigkeit, der Messiaspersönlichkeit, des Messiasreiches in dem Bewusstsein und Gemüte der Verkünder und Bekenner jener Evangelien lebten.

Wenn aber nun die geschriebenen Evangelien in den Kreisen entstanden sind, in denen vorher die ungeschriebenen lebten, und aus dem Bewusstsein hervorgegangen sind, welches in den ungeschriebenen waltete: so werden auch die geschriebenen Evangelien das Gepräge der ungeschriebenen tragen, so wird geschichtliche Erinnerung und dogmatischer Gedanke in ihnen sich verbunden und werden dogmatische Principien den geschichtlichen Stoff geformt haben. <sup>2)</sup>

---

<sup>1)</sup> 2 Kor. 11, 4.

<sup>2)</sup> Dies stimmt ganz mit dem überein, was auch Weiß auspricht, (Leben Jesu I, 167): alle unsere Evangelien und das vierte am meisten sind nichts weniger als schlichte Biographien, sondern wesentlich Lehrschriften, bei denen also das Interesse vorherrschte, die Anschauung ihrer Verfasser von dem Wesen des Christentums möglichst klar und wirksam zum Ausdruck zu bringen.

Doch [nun setzt Weiß hinzu: „waren also unsere Evangelisten Männer der Partei, sind unsere Evangelien und ihre Quellen wesentlich unter schweren Parteikämpfen entstanden, in welchen es sich um das Wesen des Christentums handelte, so ist sicher keine Aussicht für uns aus ihnen ein geschichtliches Bild von seinem Ursprunge zu erhalten.“ Aber einmal sind nun die schweren Parteikämpfe zur Zeit der Entstehung der schriftlichen Evangelien geschichtliche Wirklichkeit, und zweitens scheint das Gegenteil der Behauptung von Weiß die Wahrheit zu sein.

Weiß gibt eine allmähliche Umformung der ursprünglichen Evangelien zu. Aus der Umformung das Ursprüngliche erforschen kann man nur durch Erkenntnis der Beweggründe der Umformung, wenn diese Beweggründe gesetzmäßig und mit Notwendigkeit wirken. Weiß aber bleibt bei lauter zufälligen und zufällig wirkenden Beweggründen stehen: Zeitferne, Gedächtnisschwäche, Trieb das Interesse der Hörer zu spannen, Absicht ein Wort Jesu lehrhaft in einem andern Sinne zu verwenden oder die Worte Jesu in freier Weise so wiederzugeben, wie der Geist ihren tiefsten Sinn verstehen gelehrt hatte. Das sind lauter Zufälligkeiten, Subjectivitäten, Willkürlichkeiten, durch welche man



Suchen wir dies zum Schlusse an unsern Synoptikern kurz nachzuweisen. Und suchen wir diesen Nachweis an den Punkten auszuführen, welche Paulus als den dogmatisch-religiösen Unterschied und Gegensatz der mündlichen Evangelien bestimmt aufgestellt hat (2 Kor. 11, 4), an dem Gerechtigkeitsideal und dem Messiasideal.

Der Schlüssel zum Verständnisse des kanonischen Matthäusevangeliums, der uns das Verständnis seines Messiasprogrammes 5, 17 ff aufschließt, ist das Wort des Messias zum Petrus: Du bist Petrus (Fels), und auf diesen Felsen will ich bauen meine Gemeinde und Pforten des Hades sollen nicht Obmacht haben über sie. Und geben will ich dir die Schlüssel des Reiches der Himmel; und was etwa du wirst gebunden haben auf der Erde, das soll gebunden sein in den Himmeln, und was etwa du wirst gelöst haben auf der Erde, das soll gelöst sein in den Himmeln.<sup>1)</sup>

Diese Worte sind dem kanonischen Matthäus eigen und deshalb eigentümlich. Denn selbst wenn Markus und Lukas den kanonischen Matthäus nicht gekannt und also jene Worte nicht mit Bewusstsein ausgelassen hätten, so standen die Worte in der sogenannten „Quelle“, welche alle drei gekannt haben sollen. Und ihre Aufnahme hier und ihr Zurückweis dort würde dafür zeugen, dass sie nur dem Bewusstsein des Matthäus entsprachen.

Petrus aber erhält hier vom Messias die Stellung, welche er ursprünglich vor dem Ereignisse in Antiochia Syriens und vor seiner Unterordnung unter Jakobus in der judenchristlichen Messiasgemeinde einnahm<sup>2)</sup>. Ganz im Zusammenhange mit der Fürerstellung, welche der ursprüngliche Petrus in der Messiasgemeinde behauptete, ganz in Übereinstimmung mit dem Bewusstsein des ursprünglichen Petrus und dem Wesen seines ursprüng-

---

nie aus dem Umgeformten das Ursprüngliche wird erkennen können, wenn dieses nicht sonst bekannt ist. Wenn aber große dogmatische Ideen den Stoff beherrschen, so wirken sie als Principien gesetzmäßig, notwendig. Hat man die Principien erkannt, so weiß man ihre Wirkung und kann in dem, was durch die Wirkung der Principien hervorgebracht ist, das Ursprüngliche von dem Hervorgebrachten scheiden.

<sup>1)</sup> Mat. 16, 18. 19. Cf. c. Mat. 7, 24. 25.

<sup>2)</sup> Gal. 2, 7. 12.

lichen Evangeliums, wie wir beides in den paulinischen Briefen gefunden haben<sup>1)</sup>, und ganz im Einklange mit seiner ursprünglichen Stellung zum mosaischen Gesetze, wird er hier als derjenige dargestellt, der sowol bindet an das Gesetz (an die geistigen Gebote desselben), als auch löst vom Gesetze (von den ritualen Formen desselben). Und was er in Binden und Lösen auf der Erde tun wird bis zur Vollendung dieser Weltzeit, bis zur Parusie des Messias und der Wiedergeburt aller Dinge<sup>2)</sup>, das soll während dieser Zeit auch im Himmel vom Messias und von Gott gutgeheißen sein. Und mit diesem seinem Binden und Lösen, wie es im Himmel als das rechte anerkannt wird, hält Petrus in seiner Hand die Schlüssel des Himmelreichs, den Eingang in dasselbe abzuschließen und aufzuschließen.<sup>3)</sup>

Es kann der Doppelgegensatz des petrinischen Evangeliums gegen das paulinische und judaistische und der Doppelgegensatz des Petrus gegen Paulus und Jakobus nicht schärfer und für die Mitlebenden klar verständlicher ausgesprochen werden, als es in diesen Worten geschieht. Und das Gepräge dieses Doppelgegensatzes, diesen zugleich antipaulinischen und antijudaistischen Charakter bringt daher, wie längst bemerkt ist, das kanonische Mathäusevangelium überall zum Ausdruck. Gegen das paulinische Evangelium ist gerichtet die Aufrechterhaltung des Gesetzes und die Forderung der subjectiven Tatgerechtigkeit, wie sie namentlich im Schlusse der Bergpredigt erhoben wird<sup>4)</sup>, wenn auch die guten Werke der geistig verinnerlichten Gebote es sind, welche gefordert werden.<sup>5)</sup> Gegen den Judaismus ist gerichtet mit dem nicht national-religiösen Universalismus die Verinnerlichung und Vergeistigung des Gesetzes und des religiösen Bewusstseins überhaupt, wie sie in der Manung zur bessern Gerechtigkeit, als die

1) Cf. oben p. 20 ff.

2) Mat. 13, 37—42. 49; 24, 3; 19, 28.

3) Cf. Gal. 4, 17, wo die Judaisten die Heidenchristen ohne Unterwerfung unter das Gesetz auch in seinen judaistischen Lebensformen von der Messiasgemeinde und dem Himmelreiche ausschließen. Holsten, Evang. des Pls. I, 1 p. 117.

4) Mat. 23, 19. Mat. 5, 17; 7, 13—29.

5) Mat. 5, 16 und die Erläuterung Mat. 5, 20 ff. Cf. c. Hebr. 6, 1; 9, 14.

der judaistischen Schriftgelehrten und Pharisäer, ausgedrückt, und in der Forderung der Geistes- und Herzensfrömmigkeit an die Erben des Reichs ausgeprägt ist.<sup>1)</sup> Gegen den Paulinismus und den Judaismus ist auch die Messiasanschauung des kanonischen Matthäus gerichtet.<sup>2)</sup> Die Überarbeitung eines ursprünglich judaistischen Messiasstammbaums<sup>3)</sup> ist die Vorbereitung auf die Erzählung von der Geburt des Messias, welche, auf Grund offenbar der Selbstaussage Jesu von seinem Vater, dem im Himmel befindlichen,<sup>4)</sup> die Erzeugung des Messias als die Tat des Gottesgeistes selbst in einer Jungfrau darstellt. Damit hebt sie den Messias aus dem Gebiete der bloßen Menschheit. Und wenn sie einerseits der paulinischen Praeexistenz entgegentritt, so doch andererseits dem judaistisch beschränkten Sone Davids und prophetischen Manne, wie Moses, der erst nach seiner Auferweckung zum Herrn von Gott gemacht wird.<sup>5)</sup> Denn diese judaistische Messiasanschauung sichert weder die Freiheit des auf Erden lebenden Messias hohenpriesters von der Sünde noch die Erhabenheit des auf Erden lehrenden Messiaspropheten über Moses. Beides aber fordert das petrinische Evangelium.<sup>6)</sup>

Doch aber bringt das kanonische Matthäusevangelium seinen Antijudaismus in eigentümlicher Form zur Darstellung. Dies

1) Mat. 5, 20 ff; 5, 3—9. Cf. c. Luk. 6, 20. 21.

2) Man erinnere sich der beiden Merkmale des *ἐτερον εὐαγγελιον*, des *ἐτερον πνευμα* und des *ἄλλος Ἰησους* 2 Kor. 11, 4. Cf. oben, p. 36.

3) Mat. 1, 1—17. Man erinnere sich an die Bedeutung, welche der Son Davids und der Son Abrahams im judaistischen Bewusstsein hatte. Cf. oben p. 38. 39.

4) Es ist gewiss höchst merkwürdig, dass der Ausdruck: *ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* oder *ὁ (ἐπὶ) οὐράνιος* einzig und allein nur im Matthäus sich findet. Jesus selber hat natürlich in dieser Formel nach seiner charakteristischen Ausdrucksweise auch hier ein geistig ideelles Verhältniss in einem sinnlich sichtbaren zur Anschauung gebracht. Cf. Mat. 12, 46—50 par.

5) Luk. 24, 19 und die Messiasanschauung der Reden des Petrus in act. cp. 1—12. Vielleicht stammt jene Stelle mit diesen Reden aus gleicher Quelle, die zur Zeit der Herrschaft des Judaismus in Jerusalem entstanden sein mag. Der Gedanke, es habe das *παθος τοῦ χριστοῦ* diesem selber seine Herrlichkeit verdient (Luk. 24, 26) ist ursprünglich ein ächt judaistisch judenchristlicher.

6) Cf. 1 Kor. 15, 3. Mat. 20, 28. — Mat. 5, 17. c. 5, 20 ff. und Hebr. 3, 1—11.

zeigen die entscheidenden Worte des Messiasprogrammes, mit denen unser Matthäus in dem Thema der Bergpredigt die principielle Stellung des Messias zum mosaischen Gesetze und seiner Gerechtigkeit bestimmt.<sup>1)</sup> Auch diese Worte sind bis auf die Anspielung von Luk. 16, 17 an Mat. 5, 18 dem Matthäus eigen und eigentümlich. Vergessen wir nun einen Augenblick, dass jene Worte hier im Beginne der galiläischen Wirksamkeit und Lehrtätigkeit des Messias stehen und suchen dieselben geschichtlich zu begreifen: so sprechen sie ganz die Entscheidungen jener Lage aus, in welche das urchristliche Bewusstsein durch den Eintritt des Evangeliums und der Gemeindegründung des Paulus versetzt wurde; in welcher die Stellung des Messiasglaubens zum mosaischen Gesetze Gegenstand des Bewusstseins und principiell begründeten Urteils werden musste; in welcher das judaistische Bewusstsein nicht allein vom paulinischen, sondern auch petrinisch-urchristlichen sich schied.

In dieser Lage musste die principielle Stellung des Messias zum Gesetze Mosis eine entscheidungsvolle Frage werden, und dies nicht allein zwischen den Judenchristen und Paulus, sondern grade zwischen den Judaisten und Judenchristen. Diese konnten sich gegen jene nur auf das Verhalten des Messias zum mosaischen Gesetze berufen; jene mussten gegen diese die Übereinstimmung des Messias mit der eigenen Forderung begründen.<sup>2)</sup>

1) Mat. 5, 17—20. Es ist doch gewiss bedeutungsvoll, dass unser kanonische Matthäus die brennende Frage der Urgemeinde, die Stellung des Messias zum Gesetz und seiner Gerechtigkeit, noch ganz in den Vordergrund stellt. Wie weit ist z. B. Lukas schon hiervon entfernt. Luk. 4, 16—30.

2) Man könnte der Meinung sein, dass die Worte von Weiß, Leben Jesu I, 168 hierher gehörten: „Ist es eine geschichtliche Tatsache, dass über die Frage des Gesetzes und das Verhältnis von Juden und Heiden sich von Anbeginn an verschiedene Anschauungen Geltung verschafft haben, so wird eine warhaft geschichtliche Ansicht es nur wahrscheinlich finden, dass im Leben und in den Worten Jesu sich von vorne herein Momente fanden, welche für die eine und die andere Anschauung Anknüpfungspunkte boten.“ Ganz recht. Aber eine warhaft geschichtliche Ansicht fragt doch weiter nach dem Grunde, aus welchem diese Anschauung der christlichen Gemeinde von Anbeginn sich an diese Seite im Leben Jesu, jene Anschauung an jene sich hielt. Und dann ist die Antwort, dass es die eigene dogmatisch-religiöse Gewissheit war, welche dem einen diese, dem andern jene Seite Jesu zum Aus-

Wenn die paulinischen Briefe von diesen Streiterörterungen nichts erzählen — one dieselben lassen sich Verhandlungen und Verhältnisse, wie sie Gal. 2, 1—10 und 2, 11—21 geschildert werden, nicht denken. Ist aber dies richtig und sind die Verhältnisse, welche wir aus den paulinischen Briefen entwickelt haben, die wirklich geschichtlichen gewesen: so begreifen wir, dass Worte, wie Mat. 5, 18. 19, von dem ursprünglich-petrinischen und urchristlichen Bewusstsein gar nicht gedacht werden konnten; dass sie erst in das Bewusstsein und die Gedanken traten, als die paulinische Verkündigung und Gemeindestiftung die Reflexion auf die Stellung des Messiasglaubens zum Gesetz und grade zu den Lebensformen und Bräuchen des Gesetzes geweckt hatte.<sup>2)</sup> In dieser Lage bestimmten die Judaisten ihre Stellung zum Paulus und Petrus durch die Worte: „Bis dass etwa vergangen sein werden Himmel und Erde, wird ein einziges Jota oder ein einziges Hörnchen vom Gesetze nicht vergehen, bis alles wird geschehen sein.“<sup>3)</sup> Wer

drucke seines Wesens und Charakters machte. Und weiter muss doch festgehalten werden, dass in einer Messiaspersönlichkeit bei einer principiellen Frage weder in den Worten, noch im Leben Anknüpfungspunkte für entgegengesetzte Anschauungen sich finden konnten. Aber im Streite der Judaisten mit den Judenchristen handelte es sich nur um die Stellung des Messias zu den ceremonialen und ritualen Form des Gesetzes. Dies war für Jesus noch keine principielle Frage in so weit, als es sich um eine Aufhebung dieser Formen handelte. In diesem Sinne ward die Frage principiell erst durch Paulus und die Judaisten. Jesus beobachtete unter Juden diese Formen wol, wie Petrus, im Geiste der Gleichgültigkeit gegen sie. (Röm. 14, 14) Diese Beobachtung der Gleichgültigkeit erhoben aber die Judaisten zum bewussten Princip und fälschten damit, wenn auch selbst one Absicht, das Bild Jesu.

<sup>2)</sup> Man denke nur das Gegenteil, denke die Worte V. 18 u. 19 gehörten zu dem „im Kreise der Apostel und der Urgemeinde fixirten Erzählungstypus“, den also doch wesentlich Petrus mithelfend fixirt hatte: so wird das ursprünglich einstimmige Verhältnis des Petrus zum Paulus, so wird die Tat des Petrus in Antiochien, so wird die Scheidung des Judenchristentums und des Judaismus eine geschichtliche Unbegreiflichkeit, Unmöglichkeit. Und dies alles sind doch geschichtlich sichere Thatfachen.

<sup>3)</sup> Ob diese Form des Gedankens das judaistische Princip rein und scharf ausdrückte, oder ob in der Beschränkung der Gültigkeit des Gesetzes auf die Zeit bis zur Weltvollendung und die Begründung dieser Beschränkung durch die Worte: bis alles wird in die Wirklichkeit getreten sein (was nach Gesetz und Propheten bis zum Vergehen von Himmel und Erde in die Wirk-



nun also etwa wird gelöst haben eins von diesen Geboten da, den kleinsten, und wird solcher Weise etwa gelehrt haben die Menschen, der wird der kleinste heißen im Himmelreiche; wer es aber wird getan und gelehrt haben, der wird groß heißen im Himmelreiche“. Diese Worte bilden den scharfen Gegensatz gegen den Ausruf des Paulus: das Alte verging, siehe Neues ist geworden! Aber sie wenden ihre Schärfe auch gegen den ursprünglichen Petrus und jene Urgemeinde des Anfangs, welche, wenn sie selber auch noch jene kleinsten Gebote erfüllte, dennoch die gläubigen Heiden von der Erfüllung desselben löste, ja one die Vollziehung des Beschneidungsgebotes ins Himmelreich aufnahm.

Daher stehen aber auch diese Worte des Messias hier, in denen er die ewige Gültigkeit des gesammten Gesetzes bis zum Weltuntergange behauptet, mit jenen Worten des Messias zum Petrus, in denen er diesem bis zum Weltuntergange die Vollmacht erteilt zu binden und zu lösen, in aufhebendem Widerspruche.<sup>1)</sup> Aber die Worte an den Petrus entsprechen dem Geiste des kanonischen Matthäus; diese Worte der Bergpredigt widersprechen dem Messiasbilde dieses Evangeliums. So sind wir denn zu der Annahme gezwungen, dass diese judaistisch lautenden Worte der Bergpredigt ursprünglich nicht aus dem Bewusstsein des Verfassers des kanonischen Matthäusevangeliums, sondern aus einer von ihm aufgenommenen und überarbeiteten Quelle stammen;<sup>2)</sup> dass aber der Judenchrist diese judaistischen

lichkeit treten soll) schon eine Milderung des judaistischen Gedankens liege, durch welche der Judenchrist das judaistische Princip seinem Bewusstsein anpasste und im antipaulinischen Sinne festhielt, lässt sich wol kaum entscheiden. Cf. Hom. Clem. 3, 51 und Epist. Petri ad Jak. 2.

<sup>1)</sup> Mat. 16, 18. 19. Der Widerspruch ist eben das Wesen des kanonischen Matthäus. Wie hier beim Gerechtigkeitsideal, so beim Messiasideal im messianischen Stammbaum, so beim Reichsideal (10, 5).

<sup>2)</sup> Wenn nun diese Quelle keine andere, als die schon griechisch bearbeitete Matthäusschrift der „λογια του κυριου“ kann gewesen sein, so würde folgen, dass in dieser ein judaistischer Geist gelebt habe. Das ist nicht unwahrscheinlich. Die Schrift muss in der Zeit etwa von 53—70 entstanden sein, als in Jerusalem der Judaismus die Herrschaft hatte. Und wenn Jakobus diesen Geist vertrat und Petrus ihm unterlag, so ist kein Wunder, dass ein Apostel Matthäus ihn zum Ausdruck brachte. Man denke an die judaistischen *δπως*

Worte nicht ausmerzen konnte, weil sie als Tradition im Bewusstsein und Gemüte der Gemeinden, für welche er schrieb, noch einen Halt hatten. Und es würde weiter daraus folgen, dass der Verfasser des kanonischen Matthäus in antijudaistischem Sinne für Gemeinden geschrieben, welche noch mit dem Judentum nicht völlig gebrochen hatten, ein Verhältnis, welches um die Zeit der Zerstörung Jerusalems und auch später noch alle Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Auf diesem geschichtlichen Grunde begreifen wir auch die anderen Gedanken dieses Messiasprogramms. Auch sie sind für den kanonischen Matthäus antipaulinisch und antijudaistisch. In den Worten V. 17: „meinet nicht, dass ich kam aufzulösen das Gesetz oder die Propheten; ich kam nicht aufzulösen, sondern zu vollenden“ ist die judaistische, vom nachpaulinischen Judentum aufgenommene Antwort gegeben auf die Behauptung des Paulus, dass durch den Glauben an Christus das Gesetz und seine Gerechtigkeit aufgelöst sei, und auf seine herbe Kritik des Judentums in der allbekannten Rede wider den Petrus zu Antiochien, mit welcher er den Judentum der Gesetzesgerechtigkeit logisch vernichtet hatte.<sup>1)</sup> In V. 20 aber hat der kano-

τολοι und διακονοι χριστου in Korinth ums Jar 58. Auch wäre es kein Wunder, dass gerade die Judaisten, diese ebenso principiell denkenden, als energisch handelnden Männer dem paulinischen Evangelium, diesem *εὐαγγέλιον κεκαλυμμενον* und *κηρυγμα* *αὐτου* (2 Kor. 4, 3—5), die *λογια του κυριου* entgegensetzten, um die *πλανε* des Paulus damit zu beweisen. Daraus wäre aber auch die Umformung und der Untergang dieser Schrift erklärt selbst im Kreise des Judentums. Diese Vermutungen haben natürlich keine wissenschaftliche Bedeutung. Sie sollen nur beweisen dass, was die Wissenschaft behauptet, keine Folgerungen nach sich ziehe, die unannehmbar sind.

<sup>1)</sup> Die Formel: *καταλυειν τον νομον* findet sich nur noch Gal. 2, 18.

Übrigens hat der kanonische Matthäus seine judaistische Quelle auch hier überarbeitet. Unbefangene Betrachtung sieht, dass die Worte: *η τους προφητας* dem Gedanken der ganzen Stelle fremd sind. Die Form (*η*) ist ganz singulär. Und selbst in einem negativen Satze steht Luk. 16, 31 *και*. Man wird aber dem *η* nur gerecht, wenn man die Propheten der Verheißung versteht. Eine ethische Fortentwicklung des Gesetzes Mosis durch die Propheten (Meyer, Weiß) kennen wir, aber nicht die Juden, denen Entwicklung überhaupt eine unfassbare und nie gedachte Vorstellung ist. Der Zusatz ist Ausdruck des „prophetischen Überarbeiters“ in einer Zeit, wo auf Grund des Unglaubens des Volks und etwa zur Zeit der Zerstörung Jerusalems in dem judenchristlichen

nische Matthäus durch Aufstellung der waren Gerechtigkeit, die über die der Schriftgelehrten und Pharisäer hinausgeht, wie das Gebot des Messias über das des Moses, seinem Antijudaismus Ausdruck gegeben.

So treten uns im kanonischen Matthäus der Schrift jene beiden Formen des Evangeliums entgegen, die judenchristliche und judaistische, welche vor der Schrift das jüdischchristliche Bewusstsein in sich gestaltet hatte. Selber aber ist der kanonische Matthäus die Tat eines Mannes, der befreit vom Judaismus den vom Judaismus sich befreienden jüdisch-christlichen Gemeinden in den Worten und Werken des Messias den ursprünglichen Geist der ersten Gemeinde, den Geist des ursprünglichen Petrus zur Anschauung brachte, one doch, zumal in seinem Antipaulinismus, die Spuren jener Verkümmerng austilgen zu können, durch welche unter der Herrschaft der Judaisten der Geist der Urgemeinde, der Geist des Messias, im Judenchristentume, wenn nicht als Empfindung, so doch als Bewusstsein fast abgestorben war. Denn zwei Selen schlugen in der Brust dieses Evangeliums.<sup>1)</sup> Aber aus der Tiefe der einen in ihrer Herzensinnerlichkeit und Geistesverklärung leuchtet dem geschichtlichen Auge das wirkliche Bild jener Persönlichkeit auf, welche

Gemüthe die bange Frage entstanden war: μη ἐκπεπῶκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ; Röm. 9, 6, μη ἡ ἀπιστία αὐτῶν τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ καταργήσει; Röm. 3, 3. 11, 1.

Ob schon die Judaisten das Wort πληρῶσαι in dem objectiven Sinne gebraucht haben, in welchem es hier steht, als die bestimmte Form des allgemeinen κυρῶσαι τὸν νόμον, welche den Gegensatz zu καταλῦσαι bildet? Schon oben p. 15 ist darauf hingedeutet, dass nur noch Paulus im Galater- und Römerbriefe diesen Ausdruck kennt, aber in subjectiver Bedeutung als einen Urlaut des Messiasglaubens. Hätte erst der Judenchrist in dem kanonischen Matthäus das πληρῶσαι objectiv gedeutet, so würde sich dadurch die Entstehung des ungefügen γὰρ V. 20 erklären. Denn wie schon Ritschl gesehen — Altkath. Kirche. Aufl. 1. p. 30 — ist das γὰρ hier die Begründung des πληρῶσαι, wie das γὰρ V. 18 die Begründung des καταλῦσαι.

<sup>1)</sup> Wenn die Geschichte des ursprünglichen jüdischen Christentums nach den paulinischen Briefen auf das Matthäusevangelium bezogen wird, so ist es gewiss ein entscheidendes Ergebnis, dass die judaistischen Züge dieses Evangeliums nicht den geschichtlichen Geist des ursprünglichen Petrus, geschweige denn Jesu darstellen, sondern eine verkümmerte Rückbildung desselben ins Gemeinjüdische.

in ihrer Gottinnigkeit und Gottseligkeit, in ihrer Gemüts tiefe und Geistes hoheit mit dem alten Gesetzes leben Israels gebrochen und das neue Geistes leben in die Menschheit ausgeströmt hat.

Doch nur wir, die wir in den Gedanken und Dingen der Urgemeinden nicht mehr leben, und unter der Herrschaft des Inspirations dogmas die Fähigkeit ausgebildet haben, das einander Entgegengesetzte als das in sich Einige zu begreifen, nur wir könnten der Meinung werden, dass der Messias des kanonischen Matthäus paulinischen Gemeinden mit paulinischem Bewusstsein wäre ertragbar gewesen. Man darf nur an den „andern Jesus“ und den „andern Geist“ sich erinnern, von welchem Paulus redet<sup>1)</sup>, und das Messiasprogramm mit dem Schlusse der Bergpredigt und die Vorgeschichte des Messias nach dem kanonischen Matthäus dagegen halten, um sofort zu erkennen, dass eine paulinische Gemeinde, wenn ihr dies Evangelium vorgelesen wurde, entweder sich oder dies Evangelium aufgeben musste. Denn der Messias desselben und seine Gerechtigkeit durchschnitt an der Wurzel das Daseinsrecht, weil die Wahrheit des paulinischen Evangeliums. Und doch musste auch das Evangelium des Paulus seine Wahrheit in dem Messias begründen. Deshalb hatte der lebende Paulus sein Evangelium als Offenbarung Christi Jesu behauptet. Wenn nun nach seinem Tode das Judenchristentum ein Leben des Messias schriftlich für die Gemeinden festgestellt hatte, welches den Paulus und sein Evangelium ausschloss, so musste der Paulinismus um in seiner Selbstgewissheit sich selbst zu behaupten, ein Leben des Messias gestalten, welches den Paulus und sein Evangelium einschloss. Und konnte eine Darstellung des Messiaslebens Wahrheit sein, welche die Wahrheit des paulinischen Evangeliums, der Offenbarung Christi Jesu als Irrlehre hinstellte?

Dieses Evangelium, welches dem Paulus und seiner Verkündigung Raum und Recht schafft im Leben des Messias, ist das Markusevangelium. Natürlich konnte der Stoff des paulinischen Evangeliums nicht den paulinischen Briefen, sondern nur der Überlieferung der Urapostel, der Urgemeinde, dem judenchristlichen Evangelium entnommen werden. Aber der Geist, der

---

<sup>1)</sup> 2 Kor. 11, 4.

diesen Stoff belebte, und die Form, die diesen Geist zum Ausdruck brachte, musste dem „Evangelium Gottes vom Christus“ und seinem Apostel Zeugnis geben.<sup>1)</sup>

Der Schlüssel zum Verständnisse des Markusevangeliums liegt in der Darstellungsform der zweiten Leidensankündigung verborgen.<sup>2)</sup> Denn erst mit dieser verstehen wir das Messiasprogramm des Markus 1, 21—28. Die Form aber jener Erzählung, wie die Form dieses Messiasprogrammes sind dem Markus eigen und eigentümlich. Von Cäsarea Philippi herkommend — so formt Markus jene Erzählung — wo Petrus das Christusbekenntnis gesprochen und nun der Messias angehoben hatte den Jüngern die Lehre über das Todesleiden des Messiasmenschen so zu verkünden,<sup>3)</sup> ging Jesus mit den Jüngern vorbei (an Städten und Flecken) durch Galiläa und nicht war er Willens, dass irgend Jemand es erfahre. Den Grund dieses eigentümlichen Verfarens, welches ihm dauernd ein ungestörtes Zusammenleben mit seinen Schülern verschaffte, geben die Worte an: „Denn er gab seinen Schülern eine Lehre.“<sup>4)</sup> Und da diese Lehre eine inhaltsreiche und bedeutungsvolle war, so bedurfte der Messias eines ungestörten und längeren Zusammenseins mit den Jüngern. „Er sprach nämlich zu ihnen als Inhalt dieser Lehre: der Sohn des Menschen wird überliefert in Menschenhände und sie werden ihn töten und zu Tode gebracht wird er nach dreien Tagen auferstehen.“ So gibt also Jesus den ursprünglichen Jüngern die Lehre über den Tod und die Auferstehung des Messias, die Grundlehre des paulinischen Evangeliums, und er gibt sie ihnen in andauernder, ununterbrochener Ungestörtheit. Markus aber setzt hinzu: „sie aber blieben in Unkenntnis über dieses Verkündigungswort und blieben in Furcht ihn zu befragen.“<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Gal. 1, 7; 1, 11 ff. 2 Kor. 2, 12; 4, 4; 9, 13; 10, 14; 11, 7. 1 Kor. 9, 12. 18. Röm. 1, 1.

<sup>2)</sup> Mark. 9, 30—32.

<sup>3)</sup> Mark. 8, 29. 31.

<sup>4)</sup> Man beachte auch hier, wie vorher, das Imperfektum.

<sup>5)</sup> Man beachte wieder die beiden Imperfakta, besonders aber das: ἡγνοοῦν. Dies Wort kommt in den Synoptikern nur hier und in der Parallele bei Lukas vor. Es ist im Markus das wenigstens den paulinischen Gemeinden und der römischen allbekannte ἄγνοεῖν aus Röm. 10, 2. Man versteht aber dieses Im-



Mit dieser Darstellung begründet Markus im Messias-evangelium und im Leben des Messias zwei für paulinische Gemeinden und paulinisches Bewusstsein schlechthin entscheidende Punkte. Der erste ist, dass der Messias auch schon den Uraposteln die Lehre vom Tode des Messias offen und dauernd verkündet hat, die er später dem Paulus durch Offenbarung mitgeteilt. Daher ist es unbegründet, wenn die Judenchristen wegen dieser Lehre das Evangelium des Paulus verleugnen, den Apostel Paulus verwerfen. Der andere Punkt betrifft den Grund, weshalb das Evangelium der Urapostel, der Augen- und Orenzeugen Jesu, den Kreuzestod des Messias nicht, wie Paulus, verkündet. Lösung dieses anscheinenden Rätsels ist nicht, dass der Messias ihnen diese Heilslehre nicht verkündet habe, sondern dass sie selber durch eigene Schuld dieselbe nicht begriffen und darum zurückgewiesen haben.

Von dieser Grundlage aus verstehen wir nun jene Lehre und Tat in der Synagoge von Kapernaum, welche an die Stelle der Bergpredigt des Matthäus, die dem paulinischen Evangelium widersprach, Markus an den Anfang der galiläischen Wirksamkeit

---

perf., wenn man auf die erste Leidensankündigung zurückgeht (8, 31. 32). Auch diese ist als „Lehre“ dargestellt und zum Schlusse hat Markus zum Matthäustexte hinzugesetzt: *καὶ παρησιγὼν τὸν λόγον ἔλαλει*. Also mit offenem Freimut und unverhüllt redete er das Wort (für paulinische Hörer: *τὸν λόγον τοῦ σταυροῦ* 1 Kor. 1, 18). Aber wie dort die angeschlossene Scene mit Petrus (Mark. 8, 33 ff) zeigt, dass diesem die Lehre und das Wort vom Todesleiden des Menschensohnes ein abzuwehrendes Ärgernis ist, so bleiben auch hier noch die Jünger trotz der unverhüllten Verkündigung Jesu in Unkenntnis und sie bleiben dies, weil sie in Furcht bleiben, Jesum über Inhalt und Bedeutung des Wortes vom Tode des Messias zu befragen.

Wie den Markus überhaupt, so versteht man freilich auch diese zweite Leidensankündigung ganz erst dann, wenn man sie als Umformung des Matthäustextes (27, 22—23) erfasst und sich über jeden Zusatz, über jede Auslassung, über jede Umbildung in Worten und Wortformen Rechenschaft gibt. Denn Markus ist ein durch und durch reflektirter Umformer des Matthäus. Dann wird man einsehen, wie auch hier jede Umformung den Zweck hat zu beweisen, dass der Messias den Uraposteln die Verkündigung vom Kreuzestode des Messias in jeder Weise gegeben, diese aber durch eigene Schuld jene Verkündigung nicht predigen. Cf. Markus 10, 32—34 und die Umformung in Markus 10, 35.

des Messias gerückt hat.<sup>1)</sup> Jesus lehrt hier in der Synagoge und über diese Lehre geraten die Hörer außer sich (cf. Mat. 7, 29). Denn sie berührt das Gemüt der Hörer, wie eine Lehre, die aus der Selbständigkeit göttlicher Vollmacht stammt, und nicht wie die der Schriftgelehrten, die ihr Recht aus der Berufung auf die Vollmacht des Moses herleitet.<sup>2)</sup> Aber zu seiner Lehre wirkt Jesus in der Synagoge und befreit einen Besessenen von der Macht des unreinen, dämonischen Geistes über ihn,<sup>3)</sup> als Hinweis, dass er überhaupt gekommen ist die Macht der Dämonen zu brechen, wie es Paulus, der Apostel Christi an die Heiden, später verwirklicht hat. Und als wollte Markus das erschreckende Staunen und den staunenden Schrecken schildern, der die jüdischen Christen wegen des Evangeliums des Paulus überkam, erzählt er weiter: „und es gerieten in staunenden Schrecken alle, so dass sie unter einander stritten: was ist das? Eine neue Lehre in göttlicher Vollmacht! Und den unreinen Geistern gebeut er und sie gehorchen ihm!“ Was aber diese neue Lehre im Sinne des Markusevangeliums sei, haben wir oben kennen gelernt. Es ist die Lehre, welche der Messias den Uraposteln in den beiden ersten Verkündigungen seines Todesleidens gegeben hat, welche den Petrus erschreckt hat (8, 33), welche die Urjünger nicht begriffen haben (9, 32), welche dann dem Paulus zur Verkündigung offenbart ist.<sup>4)</sup> Denn das Evangelium des Paulus ist die neue

<sup>1)</sup> Mark. 1, 21—28.

<sup>2)</sup> Man denke hier an den Streit der Judaisten wider den Paulus über seine unmittelbar göttliche Apostelvollmacht und Apostelselbständigkeit und an die Forderung der Unterordnung unter die Urapostel und an die Begründung des Judaismus durch Moses. 2 Kor. 10, 8. 13, 10. 1 Kor. 9. Gal. 2, 4. 2 Kor. 3.

<sup>3)</sup> Die Formel, mit welcher der Dämonische Jesum anredet, hat Markus der Erzählung des Matthäus von den Gadarener Dämonischen entnommen (Mat. 8, 29. Mrk. 5, 7). Diese Erzählung ist dem Markus von entscheidender Bedeutung — wie er sie denn auch nach allen Seiten ausgestaltet hat —, weil Gadara eine ostufrige, hellenische, heidnische Stadt war (Joseph. Antq. 17, 11, 4.), und die Wirksamkeit Jesu hier Vorbild der Wirksamkeit des Paulus ist, der als Heidenapostel die Macht der Dämonen über die Heiden bricht. (1 Kor. 10, 20. 21).

<sup>4)</sup> Verfasser hört hier schon den Einwurf, wie ein Evangelist in so geheimniskrämerischen Anspielungen habe darstellen können. Freilich sieht nach 2000 Jaren der Nichtwissende in solchen Worten, wenn sie ihm gedeutet

Lehre des Messias von der Gerechtigkeit auf Grund des Kreuzestodes, durch deren Verkündigung er zugleich die Macht der Dämonen über die Heiden gebrochen. Hat er doch und er allein verkündet: wer in Christo ist, der ist eine neue Schöpfung; das alte verging, siehe es ist alles neu geworden. Und damit hat Markus in diesem seinem Messiasprogramme die Lehre Jesu als das Vorbild und das Vorspiel und den Inhalt der Lehre des Paulus aufgestellt und damit das Recht des Apostels und seines Evangeliums begründet.<sup>1)</sup>

Und wie nun Markus dadurch, dass er die neue Lehre vom Tode des Messias unter Auslassung der Bergpredigt

werden, leicht unverständliche Anspielungen oder sieht in den Deutungen unberechtigte Künstelei. Der Wissende aber, der in die Zeit des Schriftstellers sich versetzen kann, sieht in solchen Worten Ausdrucksformen, welche aus dem Leben unmittelbar von Jederman verstanden wurden. Wer etwa in das 9. Decennium sich versetzt, wer hört, wie die Schlagworte: μη νομισητε ότι ήλθον καταλυσαι τον νομον und wieder: ει ά καταλυσα, ταυτα παλιν οικοδομω etc., oder ούκ ήλθον καταλυσαι, άλλα πληρωσαι und wieder: τελος γαρ νομου χριστος oder: έως αν παρελθη ο ουρανός και ή γη, ιωτα έν ή μια κεραια ού μη παρελθη άπο του νομου und wieder: τά άρχαία παρελθεν, ιδου γεγονεν καινα (τα παντα) in den Gemeinden und etwa der gemischten Gemeinde Roms tagtäglich unter tiefer Erregung der Geister und Gemüter verhandelt wurden, der begreift, dass in einer paulinischen oder gemischten Gemeinde der Ausdruck διδαχη καινη κατ' έξουσιαν sofort unmittelbar von allen Hörenden auf die Lehre des Paulus, die Offenbarung Christi Jesu, gedeutet wurde. Und wer in das religiöse Gemütsleben der Heiden jener Zeit sich versetzt, die eben von der Macht der Dämonen frei geworden waren, weil sie auf Grund der Verkündigung des Paulus nicht mehr an dieselben als Göttermächte glaubten, der wird begreifen, dass Heidengläubige, wenn sie die Worte Mark. 1, 23—26 und 1, 27 vorlesen hörten, unmittelbar durch sie an Paulus erinnert wurden. Und Markus legt ja hier in das Leben und die Lehre Jesu nichts unberechtigt hinein, er hebt nur heraus, was in der Verkündigung Jesu gleiches mit der Verkündigung des Paulus gegeben war, und den gleichen Hass der Volksgenossen wider die Neuheit der Lehre beider. Wie Markus dieses Verhältnis denkt, verrät der Zusatz έν τοις συγγενουσιν (Volksgenossen) Mrk. 6, 4 zum Matthäustexte 13, 57. (Röm. 9, 3). Daher die Composition der galiläischen Wirksamkeit Jesu von seiten des Markus mit den fünf hinter einander folgenden Konfliktsszenen.

<sup>1)</sup> Es ist bezeichnend, dass auch Markus, wie Matthäus (cf. p. 61), die brennende Frage des Urchristentums, die Frage nach der Gerechtigkeit und der Stellung der Lehre des Messias zum Gesetz, in seinem Messiasprogramme in den Vordergrund gestellt hat. Und bezeichnend ist, dass er in seinem Leben des Messias der διδαχη καινη die Stelle gibt, welche im Matthäus die Worte haben: ούκ ήλθον καταλυσαι, άλλα πληρωσαι.

des Matthäus betonte, der Verkündigung des Paulus von der objectiven Gottesgerechtigkeit aus Glauben in dem Leben Jesu Raum und Recht geschafft hat: so tut er dasselbe für die Messiasanschauung des Paulus durch Auslassung der messianischen Vorgeschichte des Matthäus. Denn auch „der durch den heiligen Geist in der Jungfrau Erzeugte“ ist nicht gleich „dem erstgeschaffenen himmlischen Menschen, dem Ebenbilde und deshalb Sone Gottes“. Deshalb beginnt für Markus das Evangelium vom Sone Gottes mit der prophetischen Ankündigung desselben durch den Johannes, der auf das Tiefste sich beugt vor der Erhabenheit dessen, der höher steht, als alle Propheten.<sup>1)</sup> Und in der Tauserzählung lässt Markus ganz im Sinne des Paulus „den Geist“ mit dem Menschensone Jesus sich verbinden. Denn der Herr ist „der Geist“. <sup>2)</sup> Und schon im Beginne der Lehre vom Todesleiden des Messias lässt Markus ganz im Sinne des Paulus von Jesus betonen, dass der Menschenson es ist, der Mensch von Fleisch und Blut und das Abbild des Sündenfleisches, der den Tod erleidet.<sup>3)</sup>

So ist denn das Markusevangelium der Schrift Ausdruck jener dritten, der paulinischen Form des ursprünglichen, noch mündlichen Evangeliums. Und die Grundgedanken des paulinischen Evangeliums sind die Formprincipien, durch welche Markus den ihm überlieferten Stoff der evangelischen Geschichte gestaltet.

Mit dem Markusevangelium scheiden wir aber von den Synoptikern, welche noch unmittelbar berührt sind von dem Geiste der Anfangsgemeinden. Lukas kennt denselben nur mittelbar aus schriftlichen oder mündlichen Überlieferungen des ersten Geschlechtes an das zweite.

Nun steht das Markusevangelium noch in einer Zeit tiefer Erregung der Geister, weil der Unterschied der Bewusstseins- und Lebensformen in den juden- und heidenchristlichen Gemeinden noch unausgeglichen war, weil selbst in gemischten

<sup>1)</sup> Cf. Mark. 1, 7 mit Mat. 3, 11.

<sup>2)</sup> Cf. Mrk. 1, 10 c. Mth. 3, 16 und 2 Kor. 3, 17.

<sup>3)</sup> Cf. Mrk. 8, 31 mit Mth. 16, 21 und dem Ausdruck: νεκρωσις του Ιησου  
2 Kor. 4, 10. Cf. oben p. 18. 36. 37.

Gemeinden trotz äußerer Einheit die inneren Unterschiede immer noch aufeinanderstießen.<sup>1)</sup> Und diese Erregung wurde zur Zeit des Markusevangeliums noch genährt durch den Streit um die Persönlichkeiten der Apostel und um ihr Apostelrecht. Denn die Judenchristen verfolgten noch immer mit leidenschaftlichem Widerwillen und Hasse selbst den toten Paulus. Hatte ihn doch der Apokalyptiker Johannes, diese Säule der Urgemeinde, als einen Lügenapostel vor allen Gemeinden gebrandmarkt.<sup>2)</sup>

Aber wie schon Paulus im Briefe an die Römer den Versuch gemacht hatte, eine einheitliche christliche Bewusstseins- und Lebensform über den Unterschieden des Judentums und Hellenentums aufzubauen: so arbeitete auch der Geist Christi in den Gemeinden unaufhörlich an der Einigung der christlichen Geister. Und dem inneren Einigungstrieb half die Gemeinsamkeit der äußeren Gegner, welche die Gläubigen zwang, um der Selbsterhaltung willen den innern Zwist zu versöhnen oder zu vergessen.<sup>3)</sup>

---

1) Cf. den für diese Verhältnisse höchst bedeutungsvollen Brief an die Philippesier mit seinem Dringen auf innere Einigkeit in der äußeren Einheit. cf. 2, 1 c. 3, 15. Siehe: Holsten, der Brief an die Philipper in den Jarbüchern für prot. Theolog. 1875 p. 425 ff. Außerdem vergl. den Brief an die Römer und besonders für den Unterschied der Lebensformen, der jedem und den meisten am anstößigsten sich aufdrängte, cp. 14.

2) Cf. Apok. 2, 2. Vrgl. Phil. 1, 15—17 und vor allem die bedeutungsvolle Apologie des Paulus 1 Thess. 2, 1—12. 13—16. Die herbe, ja zum Teil erschreckende Schärfe, mit welcher Markus sich wider die Urapostel mit Ausnahme des Petrus und namentlich wider Jakobus und Johannes wendet, kann nur verstanden werden als der natürliche und berechtigte Widerhall aus dem Munde des Pauliners gegen den verläumderischen Verruf, in welchen der Hass der judaistischen Judenchristen den großen Apostel in seinen eigenen Gemeinden auch nach seinem Tode noch zu bringen versuchte. Und nicht ohne Erfolg, wie der Brief an die Philippesier und der erste an die Thess. bezeugen. Man vergl. z. B. die Schärfe, mit welcher Markus die Erzählung 9, 33 durch Ausstoßung von Mat. 17, 24—27 unmittelbar an 9, 30—32 gerückt und Mat. 18, 1 ff. umgeformt hat, um den παντων διακονος und δουλος (Mrk. 10, 44 c. 1 Kor. 9, 19—22) als den πρωτος zu beweisen. Markus folgt hier nur den Spuren des Paulus selbst cf. 1 Kor. 15, 9. 10.

Das Markusevangelium wird deshalb in eine Zeit gehören, wo selbst die paulinisirenden Verf. der Briefe an die Philippesier und Thessalonicher dem Paulus den Apostelnamen vorenthielten und der Anhang des Römerbriefes das Recht des Paulus unter eine andere Kategorie brachte. Röm. 15, 16.

3) Phil. 1, 27. 28.



Diese innere Versöhnung forderte aber vor allem eine Ausscheidung des Judaistischen. Denn die starre Anhänglichkeit der jüdischen Christen an den Judaismus, an das Sabbatsgebot, an die Speise- und Reinigungsgebote, störte vor allem die Einheit des Lebens, an dessen Zwiespalt die innere Uneinigkeit am handgreiflichsten sich darstellte.

So sehen wir denn um den Beginn des zweiten Jahrhunderts ein Streben nach Einigung des Bewusstseins und Lebens unter Ausscheidung des Judaistischen und Betonung des Paulinischen sich vollziehen, wenn diese Einigung auch nicht immer durch Überwindung, sondern nur durch Verflachung der Gegensätze erfolgte. Um diese Zeit wird das Lukasevangelium geschrieben sein, als zugleich Rom unter Trajan im Namen des heidnischen States den Christennamen zu vernichten trachtete.

Der Unterschied aber und der Gegensatz des Matthäus- und des Markusevangeliums, die wir um diese Zeit beide im Gebrauche der Gemeinden denken dürfen, musste zugleich die Arbeit der Einigung hindern, und die Wahrheit der evangelischen Geschichte von den Worten und Werken des Messias in Frage stellen. Ein Evangelium daher, welches den Matthäus und Markus mit einander einte, musste als ein Bedürfnis der Kirche sich aufdrängen. Und diesem Bedürfnisse sucht im Geiste des beginnenden zweiten Jahrhunderts das Lukasevangelium zu genügen; es sucht für die Einigung, namentlich die innere, der Gemeinden unter Hervorhebung des zu gemeinsamer Anerkennung gelangten Juden christlichen und Paulinischen, unter Ausscheidung alles judaistisch und paulinisch Principiellen das Evangelium des Markus mit dem des Matthäus zu verbinden. Daher sein stiller Gegensatz zum Matthäus, gegen alles Judaistische in ihm, daher seine offene Anlehnung an Markus.

Den Schlüssel zum Verständnisse der Darstellungsform des Lukas bietet seine Vorrede (1, 1—4), den Schlüssel zum Verständnisse seines Inhaltes das von ihm aufgestellte Messiasprogramm (4, 16—30). Beide Abschnitte sind dem Lukas eigen und der eigentümliche Ausdruck seines Bewusstseins und des Zweckes seiner Darstellung. In dem Messiasprogramm ist es ein sehr

abgeblasster paulinischer Universalismus der göttlichen Gnade gegen alle Armen, Leidenden, Zerschlagenen, den unter Verstoßung des messiasausstoßenden jüdischen Volkes der Christus des Lukasevangeliums zu verwirklichen verkündet. Mit diesem flach gewordenen Paulinismus, der wesentlich Antijudaismus ist, verträgt sich deshalb eine Stellung zum Gesetze, welche ganz der des ursprünglichen Petrus entspricht<sup>1)</sup>. Denn die jetzt überwiegend heidenchristlichen Gemeinden hatten das Verständnis für die innere Notwendigkeit jener urchristlichen Gegensätze eingebüßt, weil sie das Verständnis für die principielle, der Tiefe des jüdischen Geistes entnommene Begründung des Paulinismus und Judaismus, wenn sie dieselbe je besessen, jetzt verloren hatten. Und das Evangelium vertritt daher eine Einigung der ursprünglichen Gegensätze des judenchristlichen und paulinischen Evangeliums, welche die Schärfe dieser Gegensätze abgeschliffen, und das Abgeschliffene aneinandergerückt hat<sup>2)</sup>. Die größere Eigentümlichkeit des Lukasevangeliums liegt aber in seiner Darstellungsform, deren Verständnis das Vorwort vermittelt. Es war nämlich den Gemeinden und gewiss nicht dem Theophilus allein die Sicherheit der evangelischen Geschichte wankend geworden. Den Grund dafür enthüllt das Heilmittel dagegen. Will Lukas durch eine neue Ordnung (τάξις) der geschichtlichen Tatsachen die Gewissheit der Geschichte Jesu herstellen, so muss die Ungewissheit durch die alte, durch eine verschiedene Ordnung hervorgerufen sein. Und man darf annehmen, dass diese Unsicherheit der evangelischen Geschichte auf Grund der unterschiedenen Ordnung der Tatsachen auch Gemütsinteresse des Lukas geworden war und dass auch der eigene Trieb des Gemütes ihn dazu gedrängt hatte, auf die ur-

---

1) Cf. Lukas 10, 25—28 und dagegen Mrk. 12, 34. An der Vergleichung beider Stellen kann man ermessen, wie oberflächlich der Paulinismus im Lukas geworden ist. Seine Union ist eine Ergänzungsunion des sowol als auch. Dies namentlich in jenem, dem Lukas eigentümlichen Abschnitte der samaritanischen Wirksamkeit Jesu.

2) Cf. z. B. die Aneinanderrückung der beiden Erzählungen Luk. 10, 25—37 und 10, 38—42.

sprünglichen Überlieferungsquellen jener Geschichte zurückzugehen, um die ware Ordnung, die geschichtlich wirkliche Aufeinanderfolge der Tatsachen im Leben Jesu, seiner Werke und Worte, zu erforschen. Da es sich aber um einen Zweifel innerhalb der Gemeinde handelt, so müssen die in der Gemeinde anerkannten und gebrauchten Evangelien diese verschiedene Ordnung dargestellt haben. Und da wir wenigstens aus dem Zeugnisse des Papias wissen, dass um die Zeit des Lukas die Evangelien Schriften des Matthäus und Markus vorhanden waren und von den Gemeinden gebraucht wurden, und da Lukas in seiner Darstellung wesentlich diese beiden Evangelien wiedergibt: so dürfen wir den Matthäus und Markus wesentlich zu den Evangelien rechnen, deren unterschiedene Ordnung der Tatsachen, der Worte und Werke Jesu, die Glaubwürdigkeit dieser Tatsachen immer wieder erschütterte. Und da Lukas im Glauben der Gemeindeglieder die Gewissheit der Tatsachen des Lebens Jesu herstellen will, so muss er dies natürlich an den Evangelien vollzogen haben, aus welchen die Gemeinde ihre Glaubensgewissheit empfing. Auch zeigen ja in Wirklichkeit Matthäus und Markus einen solchen Unterschied der Anordnung vor allem in der für Lehre und Glauben grundlegenden galiläischen Wirksamkeit. Die Tatsache aber, dass Lukas die Ordnung des Matthäus zerstört, kann kein Beweis sein, dass Lukas den Matthäus nicht gekannt habe. Im Gegenteil wird sein Vorwort nur erklärlich, wenn er ihn kannte. Und sicherlich wird er aus seiner Quellenforschung die Überzeugung gewonnen haben, dass, wenn in diesen Quellen die gleichmäßige Überlieferung der Worte und Werke Jesu ihre objective Wirklichkeit verbürgte<sup>1)</sup>, die Darstellungsform der bisherigen Überlieferung dem subjectiven Bewusstsein, ja der subjectiven Willkür angehörte. Deshalb geht er eben auf die Quellen zurück, um den objectiven geschichtlichen Gang

---

<sup>1)</sup> Cf. Luk. 1, 1. 2: τα πεπληροφορημενα ἐν ἡμιν πραγματα, καθως παρεδοσαν ἡμιν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτοπται και ὑπηρεται γενομενοι του λογου. Es gehört hierher die Tatsache, dass Markus, auch wo er sonst von Matthäus unterschieden erzählt, die Worte Jesu fast durchweg in gleicher Form mit Matthäus wiedergibt.

der Tatsachen im Leben Jesu zu erkennen und an die Stelle der subjectiven Willkür der bisherigen Anordnung zu setzen <sup>1)</sup>).

So erklärt sich uns die Darstellungsform des Lukas als eine Umformung der Geschichtsordnung des kanonischen Matthäus und Markus zu einer anderen Ordnung, welche zugleich durch Aufnahme anderen Quellenstoffs den objectiven Gang des Messiaslebens zur Vollständigkeit ergänzen soll. Lukas schließt sich dabei wesentlich an Markus, offenbar weil dieser schon alles Judaistische, das auch seinem Bewusstsein widersprach, aus Matthäus ausgemerzt hatte. Denn auch Lukas wird von der urchristlichen, religiösen, theistisch teleologischen Geschichtsanschauung beherrscht, dass alles, was in seiner Gegenwart Wirklichkeit des Lebens und Gewissheit des Bewusstseins geworden, auch der bewusste und beabsichtigte Zweck der Wirksamkeit des Messias gewesen, dass alles aber, was der Wirklichkeit und der Gewissheit seiner Gegenwart widersprach, auch in der bewussten Absicht des Messias und Gottes nicht könne gelegen haben <sup>2)</sup>. Unter der Herrschaft dieser Anschauung scheidet auch Lukas mit Markus alles Judaistische, Antipaulinische als antimessianisch aus der Darstellung des Matthäus aus. Aber nun hatte Markus sowol aus der galiläischen, als der jerusalemischen Wirksamkeit Jesu vieles nicht aufgenommen, was sowol in dem Bewusstsein der Gemeinden zur Zeit des Lukas, als auch in seinem

---

<sup>1)</sup> Cf.: 1, 3 ἐδοξε κάμει παρηκολουθηκοτι ἀνωθεν πασιν ἀκριβως καθεξης σοι γραψαι.

Es ist freilich für uns schwer zu glauben, ein so geistvoller Mann, wie Lukas, der zwar wenig principiell denkt, aber ungemein tief und zart empfindet, habe nicht erkannt, dass in der unterschiedenen Darstellungsform ein unterschiedener Inhalt sich auspräge. Aber wenn Lukas bei seiner Vorrede wesentlich den Matthäus und Markus als die Quellen urapostolischer sicherer Überlieferung der Augenzeugen im Bewusstsein hatte, so sehen wir an dem etwa gleichzeitigen und ganz gleichförmigen Urtheile des Presbyters Johannes über den Markus, dass jene Zeit auch in anderen den Unterschied der Evangelien nur in der Ordnung (τάξις) sah.

<sup>2)</sup> Man erinnere sich z. B. an das Messiasprogramm des Lukas 4, 16—30, in welchem der Messias den paulinischen Universalismus auf Grund der Verstoßung der Juden verkündet. Diese Verstoßung der Juden durch Gott hatte die Ausstoßung des Messias durch die Juden hinter sich.

eigenen Bewusstsein einen festen Halt gewonnen hat, und was er, der „von Anfang an Alles der Reihe nach darstellen“ will, nicht auslassen kann. Dies kann er nun weder in seine Darstellung der galiläischen, noch der jerusalemischen Wirksamkeit einfügen. Denn dann würde auch er in jenen Widerspruch der Ordnung des Matthäus und Markus zurückfallen, den er eben aufheben will. So verlegt er diese Tatsachen, diese Worte und Werke Jesu, auf einen neuen Schauplatz. Und da er der Überzeugung ist, dass Jesus auf seinem Wege von Galiläa nach Jerusalem in Sitte der Galiläer durch Samarien gezogen sei<sup>1)</sup>, so verlegt er sie hierher. Hier bewegt sich Jesus auf außerjüdischem Boden. So sammelt denn Lukas hierher alle Worte und Werke Jesu, von denen er überzeugt ist oder durch seine Deutung überzeugt wird, dass sie einen nichtjüdischen oder widerjüdischen oder universalistischen Charakter haben<sup>2)</sup>. Aber auch in den hier aus Matthäus aufgenommenen Stücken zerbricht er ihre matthäische Ordnung, ihre ταξις, um dadurch das judaistische auszusondern<sup>3)</sup>, und in neuen Verbindungen neue Beziehungen zu gewinnen<sup>4)</sup>.

So stellt sich uns der dritte der Synoptiker ebenfalls in seinem innersten Wesen als ein Erzeugnis des dogmatisch religiösen Bewusstseins des nachapostolischen Geschlechtes dar, ruhend auf dem Grunde der beiden Evangelien, deren Herz

1) Cf. Joseph, Antq. 20, 6, 1: ἔθος ἦν τοῖς Γαλιλαίοις ἐν ταῖς ἑορταῖς εἰς τὴν ἱερὰν πόλιν παραγινόμενοις ὁδεύειν διὰ τῆς Σαμαρείων χώρας. Cf. vit. Cap. 52.

2) Man sehe z. B. die geistvolle Verwendung von Mat. 8, 19—22 in Luk. 9, 57—62 am Anfange dieser außerjüdischen Wirksamkeit, ebenso die von Mat. 9, 37 mit Mat. 10 (in der ταξις: V. 16 a, 10 a, 12, 13, 11, 10 b, 8, 7, 14, 7, 15) in Luk. 10, 1—12. Und Lukas ist gewiss der Überzeugung, dass Jesus jene Worte in seinem Sinne gesprochen, dass nur die ταξις des Matthäus diesen Sinn verdunkelt habe.

3) Man sehe z. B., wie Lukas die Bergpredigt verwendet in Luk. 11, 1—13 (Mat. 6, 9—13 und 7, 7—11), in Luk. 11, 33—36 (Mat. 5, 15. 6, 22. 23) in Luk. 12, 22—34 (Mat. 6, 25—33. 6, 20—21) etc.

4) Man sehe z. B. Luk. 12, 1—12, wo Lukas unter Verwendung von Mat. 16, 6. 10, 26 b—33. 12, 32 a. 31 b. 10, 19—20 b die Christen seiner, der Trajanischen Zeit ermant, ihren Christenglauben offen zu bekennen.



von dem Pulsschlage des dogmatisch-religiösen Geistes der apostolischen Zeit belebt wird.

Wir stehen am Schlusse der Arbeit. Wir haben gesehen, wie der Kreuzestod des Messias Anstoß einer Bewegung des dogmatisch - religiösen messiasgläubigen Bewusstsein wird, in welcher der urchristliche Geist drei principiell unterschiedene Formen des Evangeliums aus sich entwickelt zu einer Zeit, wo die Erinnerung der Urapostel und der Urgemeinde in ihrem Gedächtnisse zu mündlicher Erzählung und Verkündigung den tatsächlichen Stoff für das Messiasleben Jesu von Nazareth sammelt.

Wir haben gesehen, wie in den beiden ersten schriftlichen Evangelien, dem kanonischen Matthäus und Markus, der geschichtliche Stoff des Messiaslebens Jesu unter der Herrschaft jener dogmatisch-religiösen Gegensätze gestaltet ist, welche die drei Formen des mündlichen Evangeliums trennen; haben gesehen, wie auch das dritte unserer schriftlichen Evangelien durch den Eintritt eines neuen dogmatisch-religiösen Formprincipes, des der dogmatischen Einigung der ursprünglichen Gegensätze, auf dem Grunde der beiden ersten Evangelien den geschichtlichen Stoff des Lebens des Messias gestaltet hat.

Wir haben damit auf festem, geschichtlichen Grunde das Verständnis des innersten Wesens der drei synoptischen Evangelien gewonnen.

Wir haben damit aber auch den Weg gezeigt zu einer geschichtlich gesicherten Lösung der synoptischen Frage. Denn der Unterschied in der Einheit der Synoptiker erklärt sich im letzten Grunde <sup>1)</sup> aus dem Unterschiede der dogmatisch-religiösen

---

<sup>1)</sup> Damit ist also behauptet, dass noch aus andern Gründen der Unterschied hervorgeht. So wirkt bei Markus der Trieb die für ihn bedeutsamen Erzählungen nach allen bedeutsamen Momenten auszubilden, von ihren Widersprüchen die Erzählung des Matthäus zu befreien, jedes Ereignis im Zusammenhange seiner einzelnen Momente richtig zu gestalten und so vollendet, als möglich, zur Darstellung zu bringen. Auch so anschaulich als möglich. Aber es ist die Anschaulichkeit der Reflexion, nicht der naiven Sinnlichkeit, die im Markus waltet. Bei Lukas wirkt besonders der Trieb, den Worten Jesu eine Beziehung auf seine Zeit zu geben. Er ist überzeugt, dass Jesus seine Worte für die Verhältnisse seiner Zeit gesprochen.

Principien, welche den gleichen geschichtlichen Stoff unterschieden gestaltet haben. Unter dem Einflusse dieser dogmatischen Principien formt sich das Einzelne, wie das Ganze, namentlich die Composition der grundlegenden galiläischen Wirksamkeit, wo in der Darstellung der Lehrtätigkeit des Messias die dogmatischen Gegensätze sich am empfindlichsten berühren. Die Einheit aber im Unterschiede der Synoptiker ist im letzten Grunde die Gleichheit des in Matthäus schon griechisch geformten und schon schriftlich gefestigten und den Gemeinden schon vertrauten Stoffes, insofern Markus den Matthäus, Lukas aber den Markus und Matthäus seiner Darstellung zum Grunde legte.

So bedarf die synoptische Frage nicht des Rückgangs auf Urschriften, deren rätselhaftes Dasein in ewig verschlossenem Geheimnisse die wissenschaftliche Lösung dieser Frage unmöglich machen würde. Urevangelist ist freilich nicht der kanonische Matthäus; aber er ist es für die Synoptiker, für Markus und Lukas. Und die Lösung des synoptischen Rätsels bedarf des Urevangelisten nicht, der dem Matthäus voraufgeht.

Denn es trennt sich nun von der synoptischen Frage die andere nach der Entstehung des kanonischen Matthäusevangeliums. Hier wird das Dasein des Urevangelisten eine notwendige Forderung. Aber auch hier wird die Darstellung der Entwicklung des urchristlichen Judenchristentums in seiner Rückbildung zum Judaismus und Wiederbefreiung vom Judaismus den geschichtlichen Grund gelegt haben, um die Spuren jenes Unbekannten in unserm kanonischen Matthäus mit größerer Sicherheit zu erkennen.

Die synoptische Frage aber fordert in der Gegenwart nur eines: das Verständnis des Markusevangeliums. Und damit kehrt das Ende der Frage in ihren Anfang zurück. Denn ist das Markusevangelium als eine Umformung des Matthäus aus dem Geiste des paulinischen Evangeliums anerkannt, so ist principiell die synoptische Frage beantwortet.

---



Druck von W. Drugulin, Leipzig.

THEOLOGY LIBRARY  
CLAREMONT, CALIF.

Verlag von H. Neuther in Karlsruhe und Leipzig:

---

# Die Christliche Ethik

dargestellt von

Dr. S. Martensen,

Bischof von Seeland.

Deutsche vom Verfasser veranstaltete Ausgabe.

I. Allgemeiner Theil.

Vierte Auflage.

Gr. 8. Preis Mk. 9.—.

II. Spezieller Theil.

Erste Abtheilung: Die individuelle Ethik.

Zweite Abtheilung: Die sociale Ethik.

Zweite Auflage.

Gr. 8. geh. 15 Mark.

---

# Ethische Betrachtungen und Studien

mit besonderer Berücksichtigung

der christlichen Ethik des Bischofs Dr. Martensen

von

Dr. Fr. Wilh. Andersen,

Propst und Hauptprediger in Ringstedt auf Seeland.

Aus dem Dänischen übersetzt

von

E. v. Levetzow,

8. Preis Mark 2.80.

---

# Socialismus und Christenthum.

Ein Bruchstück aus der speciellen Ethik

von

Dr. S. Martensen,

Bischof von Seeland.

Deutsche vom Verfasser autorisirte Ausgabe

von

Al. Michelsen.

Gr. 8. geh. 1 Mark.

---

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.

Verlag von H. Reuther in Karlsruhe und Leipzig:

---

# Die Leidensgeschichte Jesu Christi.

Zwölf Predigten

von

Dr. H. Martensen.

Deutsch von H. Michelsen.

Gr. 8. Preis 2 M. 40 Pf.

---

**Fredrik Nielsen,**

Dr. und Professor der Theologie zu Kopenhagen.

## Aus dem inneren Leben der katholischen Kirche im neunzehnten Jahrhundert.

Erster Theil.

Autorisirte deutsche Ausgabe

von

A. Michelsen.

28 Bogen 8. Preis 5 Mark.

Diesem ersten wird sich ein zweiter, ungefähr gleich starker Band anschliessen.

---

## Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien.

Zur synoptischen Frage

von

Dr. G. Solfken,

ord. Professor an der Universität Heidelberg.

8. Preis Mark 1. 60.

---

## Die Anfänge des römischen Christenthums.

Vortrag

von

Lic. J. J. Kneucker,

Pfarrer in Biegelhausen und Professor an der Universität Heidelberg.

Mit erläuternden Anmerkungen.

8. Preis Mark —. 80.

---

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.



Verlag von H. Neuther in Karlsruhe und Leipzig:

---

## Dr. Martin Luther,

der deutsche Reformator.

In 48 bildlichen Darstellungen

von

Gustav König.

Subiläumsausgabe zur 400jährigen Feier von Luthers Geburt.

Mit einem Vorwort

von

Dr. theol. Julius Köstlin.

In elegantester, stylvoller Ausstattung.

Prachtausgabe mit Goldschnitt in gr. 4. Mf. 18. —.

Einfache Ausgabe in kl. 4. Mf. 9. —.

---

## Die christliche Ehe

und ihre

modernen Gegner.

Von

Pfarrer Wilhelm Glock,

Verfasser von: Reisebilder aus Berlin u. A.

Von der Baarer Gesellschaft zur Vertheidigung des christlichen Glaubens  
gekrönte Preisschrift.

8 Bogen 8. Preis Mark 1.80.

---

## S. Rutherford's Geistliche Trostbriefe.

Nebst

kurzem Abriß seines Lebens.

Aus dem Englischen. Mit empfehlendem Vorwort von

Dr. theol. Rud. Högel,

Oberkonsistorialrath und Hosprediger in Berlin.

Zweite Auflage. Preis Mark 1. 50. Hübsch gebunden Mark 2.

---

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.

Verlag von G. Reuther in Karlsruhe und Leipzig.

---

Die  
**Stellung des christlichen Glaubens**  
zur  
**Heiligen Schrift.**

Zwei apologetische Vorträge  
von

Dr. Hermann Schulz,

Professor an der Universität Göttingen.

Zweite, erweiterte und mit Anmerkungen versehene Auflage.

8. Preis Mark 1. 50.

---

**Die geschichtliche Nothwendigkeit des  
Christenthums.**

Vortrag von F. W. Laurier,

Pfarrer in Frankenthal.

8. Preis Mark 1. 20.

---

**Biblisches Wörterbuch**

für

**das christliche Volk.**

In Verbindung mit den evangelischen Geistlichen Württembergs  
Dr. Froumüller, Hainlen, Dr. Kläiber, Lehrer, Dr. Merz, D. Bölter,  
L. Bölter, Wunderlich u. A.

herausgegeben

von

**H. Zeller.**

Mit einem Vorwort von Dr. W. Hoffmann in Berlin.

Zweite verbesserte Aufl. 2 Bde. Lexiconformat. 12 Mark.

Das biblische Wörterbuch will für das christliche Volk, für die Gemeinde, die biblischen Grundbegriffe, die sich auf die Glaubens- und Sittenlehre beziehen, sorgfältig entwickeln, die Offenbarungsthaten des Herrn in geschichtlicher, geographischer, biographischer, naturgeschichtlicher Hinsicht beleuchten und überhaupt das Dunkle, Schwierige, Minderbekannte in kurzer, übersichtlicher und leicht faßlicher Darstellung erörtern.

---

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.





BS2555 .H6  
Holsten, Karl Christian Johann, 1825-1897.  
Die drei ursprünglichen, noch ungeschri-

BS  
2555  
H6  
Holsten, Karl Christian Johann, 1825-1897.  
Die drei ursprünglichen, noch ungeschrieben  
Evangelien: zur synoptischen Frage.  
Karlsruhe, H. Reuther, 1883.  
v, 79p. 22cm.

1. Bible. N.T. Gospels--Criticism, interpretation, etc. I. Title. II. Title: Zur synoptischen Frage.

A2729

CCSC/mmb

A2729



